

N. S. - a. XXIX - nn. 1-2

GENNAIO-DICEMBRE 1976

SICVLORVM GYMNASIVM

RASSEGNA SEMESTRALE DELLA FACOLTÀ DI LETTERE
E FILOSOFIA DELL'UNIVERSITÀ DI CATANIA



FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
UNIVERSITÀ DI CATANIA

1976

SICVLORVM GYMNASIVM

RASSEGNA SEMESTRALE DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ DI CATANIA

Comitato direttivo:

Proff. FRANCESCO BRANCIFORTI, MARISA BULGHERONI, EMANUELE CASTORINA,
MARIANO CRISTALDI, GIUSEPPE GIARRIZZO, MARIO MAZZA, NICOLA MINEO

Redazione:

Proff. ROSARIO ANASTASI, SALVATORE PRICOCO, MARIA DORA SPADARO

N. S. - a. XXIX - nn. 1-2

GENNAIO-DICEMBRE 1976

S O M M A R I O

PRESENTAZIONE	Pag. I
Bibliografia degli scritti di Emanuele Rapisarda	» XI
LUIGI ALFONSI, <i>L'« Historia persecutionis Africanæ provinciae », ovvero il rifiuto di un ipocrita rinunciatarismo velletario: "Romani" e "barbari"</i>	Pag. 1
ROSARIO ANASTASI, <i>Su Giovanni di Euchaita</i>	» 19
MARIA LAURA ANGELO, <i>Motivi dell'Antologia nel poeta neogreco A. Christopulos</i>	» 51
ANTHOS ARDIZZONI, <i>Recupero di una corretta lezione della "Poetica" di Aristotele</i>	» 59
KARL BÜCHNER, <i>Zur antiken Vorstellung vom Redner</i>	» 63
EMANUELE CASTORINA, <i>Lo spirito del cristianesimo in Ausonio</i>	» 85
FRANCESCO CORSARO, <i>Alcune ipotesi sulla rielaborazione ovidiana dei "Fasti"</i>	» 93
SALVATORE COSTANZA, <i>Le concezioni poetiche di Prudenzio e il carme XVIII di Paolino di Nola</i>	» 123
PIERRE COURCELLE, <i>Auri sacra fames (Aen. III, 57)</i>	» 151
JOHN COLIN DAVIES, <i>The Aristotelian Conception of Science</i>	» 163
FERNAND DELARUE, <i>Un ami méconnu de Stace: Vivius Maximus</i>	» 173
BERNARD CLIVE DIETRICH, <i>Religious Stereotypes</i>	» 205
JOSEPH DAVID FRENDO, <i>New Evidence Concerning the Birth Date of one of the Last Kings of Sassanian Persia and the Foundation Date of the Fire-Temple of Shiz</i>	» 221

(segue in terza pagina di copertina)

Studi in onore

di

EMANUELE RAPISARDA

*Il volume è stato interamente curato dal Prof. Francesco Corsaro
e di ciò la Direzione gli è grata.*



Dedicandogli questa raccolta di studi di allievi, di colleghi italiani e stranieri, di studiosi amici, la Facoltà di Lettere vuol compiere un atto di omaggio allo studioso e al docente, che per più di 30 anni ha con attenta puntualità e capace proselitismo assolto al compito di competente professionalità, ed ha al tempo stesso — egli e i suoi allievi — aperto a più rigorosa attenzione storica e critica aree della tradizione culturale europea, che agli inizi del suo magistero erano in Italia ancora considerate marginali.

Peraltro Emanuele Rapisarda è stato in quegli anni a suo modo un "personaggio", una figura particolare del piccolo mondo accademico della Facoltà catanese, in cui molti di noi hanno iniziato i propri studi. E chi, come me, ha avuto per lunghi anni l'opportunità di seguirne l'attività, non intende rinunciare fin d'ora ad apprezzarne autobiograficamente il senso — insieme quale riconoscimento all'anziano maestro e quale contributo alla critica di sè medesimo e della propria "classe".

Et in Arcadia ego. Sono stato allievo anch'io di Emanuele Rapisarda, frequentatore non così assiduo ma interessato del corso 1947/48 di Letteratura cristiana antica. Aveva la consapevolezza acuta, spesso confessata, di coltivare un orto accademicamente marginale, poco invidiato né forse invidiabile; e ciò esaltava, per un bisogno ambiguo di affermazione e di difesa, la sua versatile capacità di proselitismo — che fece modello, anche se diverso assai dai modelli che avevano contribuito a formarlo, di P. Ubaldi e di F. Guglielmino. Del maestro Salesiano, che nel '19 era succeduto a C. Cessi nell'insegnamento di Letteratura greca a Catania, aveva dovuto colpirlo la lettura "candida" della religiosità greca, ora filtrata ora sublimata attraverso l'apologetica cristiana del 2°-3° secolo. E l'istanza temperata di conciliazione, questa pietas umanistica che vuol distinguere con condiscendenza l'errore dall'errante, si è venuta fa-

II

cendo in Rapisarda al tempo stesso un viatico e uno strumento, nel suo cauto procedere lungo i margini esterni della cultura laica, su questo tortuoso e tormentato sentiero di confine che egli pretenderà non di custodire ma di allargare.

Ed è ozioso chiedersi, a spese di chi. Segni di questa singolare operosità sono i centri di ricerca, i periodici, le iniziative editoriali che il Rapisarda è venuto promuovendo con tenacia instancabile, nel segno di quel "lavorare in parallelo" rispetto alla cultura ufficiale, che sin dagli anni '30 la cultura cattolica aveva sperimentato. Un'esperienza questa, che deve averlo profondamente segnato se, divenuta un abito, la sua tenacia di organizzatore culturale ha ostentatamente ricercato, e assicurato aree di autonomia culturale rispetto al politico (e al partitico) fin dentro i lunghi decenni della egemonia cattolica di questo secondo dopoguerra. Da qui la sua insistente ricerca di amicizie "laiche" e la placida diffidenza verso le ostentate maniere "religiose", che potè spesso conferire al rapporto con lui, caratterizzato dalla sfuggente bonhomie del personaggio, un tono di decorosa professionalità, di probità operosa, di dignitosa promozione umana. Rimane nel fondo il nocciolo duro, incontestabile, sostanzialmente orgoglioso della "confessionale" superiorità delle certezze tradizionali riconquistate.

Non mi è facile dire (anche se il pericolo di sottovalutarlo mi sembra superiore al suo contrario) in che misura, e per quali vie su questa esperienza abbia operato il rapporto con Guglielmino. Ché negli anni di ritorno di Rapisarda a Catania (1932-33), da quando egli assume in piena coscienza il ruolo di organizzatore culturale di studi e di tenace propagandista della lezione di Ubaldi, questi non è più a Catania (morirà nel '34): e in una Facoltà in cui Guido Libertini ostenta la solenne e scostante albagia dell'aristocratico (e S. Santangelo non tornerà che nel '39!), Guglielmino riportava con discrezione sorniona ed efficace il proselitismo "da club", che era stato dalla fine del secolo precedente il modello organizzativo della intelligenza catanese, laica ed anticlericale. E tuttavia, proprio in questi anni, che son poi quelli del suo maggior prestigio accademico (dal '32 egli è titolare di Letteratura greca), Guglielmino vive

III

una sua crisi personale che la particolare tensione culturale, la condizione etico-politica degli anni della Grande Crisi amplificano e approfondiscono. Ora egli è portato « a riflettere su taluni ardui problemi del pensiero antico, e a vivere in ideale compagnia con gli antichi filosofi, con Platone sopra gli altri, che gli offriva il supremo conforto delle ideali certezze dell'anima liberantesi in ardita ascensione dai ceppi della materia » (Cataudella). Da qui l'approfondirsi dei suoi interessi storico-religiosi, la congiunta frequentazione di Pettazzoni e di Bonaiuti, il grande saggio su Cotta e il De natura deorum (1934) e i due singolari studi platonici del 1935-36. Ma cosa sta accadendo nella vita culturale del nostro ignoto Mezzogiorno in questi anni decisivi, in cui Macchioro riscopre con l'orfismo meridionale la dimensione magico-liturgica dell'antropologia religiosa campana?

Rapisarda non pare toccato dalla qualità e intensità di questa esperienza religiosa e storico-religiosa, cui la formazione salesiana lo rende estraneo; ed anche per lui, il Guglielmino "che resta" è il fine poeta di Ciuri di strata, che il rapisardiano Centro avrebbe ristampato nel '48 con introduzione di Brancati. Sicché nel '36 egli pubblica la "ubaldiana" edizione scolastica del Prometeo legato di Eschilo (la cui introduzione e commento sono il mio primo contatto libresco, al liceo acese, con lo studio) — cui seguiranno, nel '39, le Eumenidi. Già ora però, sempre sulla traccia di Ubaldo (Atenagora), Rapisarda traduce e studia il primo dei suoi tardo-convertiti, Teofilo d'Antiochia; e muove all'esegesi e classificazione delle "cause di conversione" dal paganesimo al cristianesimo. Ché l'esplorazione di questo "passaggio" avrebbe costituito l'area privilegiata di ricerca e di ricostruzione per Rapisarda studioso.

È vero che nel '37 scriveva che la conversione è una crisi di cui è difficile rintracciare e spiegare le cause, e anche il convertito se volesse descriverne l'evoluzione si troverebbe impacciato, poiché la vera causa è quella data dal Manzoni alla Stampa, che cioè se un'anima torna a Dio è perché sente la voce che lo chiama »; e che negli apologeti cristiani tale ricerca si è fatta "tema convenzionale" (« sicché si perde l'eco fedele della loro

IV

anima »). Ciò nonostante Rapisarda non rinuncia a trovare in essi — con la intenzione d'una risposta analoga alla grave crisi del presente — « il bisogno di quella certezza che non trovano in nessuna delle filosofie esistenti mentre nel cristianesimo trovavano la verità, accertata e consolidata dall'esperienza, vedevano il passato e il presente uniti in una sola verità, che promettevano gaudio, pace e gioia ». Era in sostanza quella concezione del cristianesimo come "ideologia universale", che proprio negli anni '30 si sviluppa in maniera articolata e s'afferma nella cultura cattolica italiana, e trova espressioni autorevoli su *Studium*, il periodico della FUCI e del Movimento laureati (v'ha chi abbia studiato, per la storia della cultura cattolica catanese, il ruolo dei Salesiani di Cibali?).

La pubblicazione nel '34 da parte di Rapisarda dei 3 libri ad Autolico di Teofilo non risponde forse a questa attualizzazione apologetica d'un cristianesimo, che può chieder riconoscimento privilegiato all'autorità civile e sa promettere obbedienza?

Teofilo di Antiochia aveva scritto (III,14): « La Divina Scrittura impone di sottostare anche ai magistrati ed alle autorità ed a pregare per loro, per vivere una tranquilla e quieta vita, li esorta a dare a ciascuno il suo "a chi l'onore, l'onore! a chi il timore, il timore; a chi il tributo, il tributo: non vi resti con chicchessia altro debito che quello dello scambievole amore" ». È testo emblematico d'un cattolicesimo rassicurante verso il potere civile, che s'appresta a confortarne il ruolo privilegiato. E ancora, sulla stessa linea di condiscendenza "neo-provvidenzialista", che sostiene il crescente consenso cattolico al regime fascista per le imprese di Etiopia e di Spagna, a conclusione d'un breve scritto del '36 su Annibale « sparito dalla scena del mondo » (« e con lui il vano sogno di dominio del popolo africano »), Rapisarda avrebbe esaltata — all'unisono con i tempi e il tono di *Studium* in quegli anni — il popolo romano, che « continua ancora l'antica missione di portare la civiltà, la giustizia e la pace tra i popoli e di spingersi nelle terre più lontane e inospitali, per rialzare dalle barbarie quei popoli che non co-

noscono la luce del progresso » («Il Mondo Classico », nov.-dic. 1936).

Ma quando, nel 1939, compare la sua edizione di Teofilo, Rapisarda si è volto al Arnobio, che sarà il suo "autore" degli anni della guerra. Sono anni in cui nel mondo cattolico si è venuta affermando, con lucido disegno, la legittimità d'una egemonia" sul terreno civile e con Pio XII questa coscienza si presenterà nella forma del diritto-dovere. La cultura cattolica è perciò impegnata a "salvare" il mondo moderno cristianizzandolo, non più attraverso la sociologia neo-medievista di Toniolo, bensì con un progresso che non si degradi nel materialismo positivistico o comunistico. È la fine della grande tradizione dell'intransigentismo cattolico, ma non v'ha spazio per un recupero del modernismo o della nobile tradizione del cattolicesimo liberale. La lettura che Rapisarda fa dei suoi scrittori muove ora dall'equivalenza tra Impero cristiano e Italia cattolica (alla Pio XII). Del mondo pagano (=mondo moderno) quel che egli salva è Lucrezio epicureo — sulla base della suggestione di Bignone (1936) - Lazzati (1938), che è forte e confessata. Invece, la parte centrale, e la più impegnata criticamente è nella monografia arnobiana (1945) dedicata a dimostrare l'epicureismo dello scrittore cristiano. Da un lato, l'epicureismo (peraltro ridotto a formule schematiche) gli appare l'apparato in fatto di scienza dell'uomo (superiore di molto alla tradizione alternativa platonico-aristotelica): dall'altro, il pessimismo, cui esso conclude, costituisce il punto d'attacco della fides cristiana. È la definizione di uno schema bifase ratio-fides, che Rapisarda vorrà atteggiare variamente e in veste diversa riproporrà per quasi tutti i suoi autori. Ora, sulla base di esso, può opporre al disegno aggressivo che C. Marchesi aveva dato (1930) dell'antropologia arnobiana una pacata ridefinizione del pessimismo dello scrittore come "scientifico" e metodologico, nella realtà funzionale alla conversione: la crudeltà disperata, la miseria della storia umana impone il ricorso alla pietà divina, non evoca immagini di Dio calvinisticamente teocentrico e punitore.

Non conosco scritti autobiografici di Rapisarda, e sarei lusingato se — stimolato da queste note di un allievo, che gli è

VI

stato anche "collega difficile" — egli si decidesse a ripercorrere criticamente la sua storia intellettuale. Perciò non so dire se l'interesse per Boezio sia precedente al noto saggio di L. Alfonsi del '43 sulla Consolatio. Quel rapido saggio (La crisi spirituale di Boezio, 1947) fu, con la lettura degli Opuscoli boeziani, il "mio" corso di Letteratura cristiana antica: avevo, per via dei miei rapporti con Buonaiuti nel 1944-45, una buona conoscenza della vicenda modernistica, sicché l'insistito dissenso da Seme-ria, mi parve rivelatore di un modo di sentire il cattolicesimo e "la religiosità", sbilanciato in senso fideistico. Trovai debole, e glielo dissi nel colloquio, lo schema ratio-fides e l'applicazione che mi pareva Rapisarda ne facesse, assumendo al livello della ratio una sostanziale unità culturale di "pagani" e cristiani, dentro equilibri sincretistici intercambiabili: sicché la partita si sarebbe decisa al livello della fides, che le singole parti del sincretismo pagano (lo definirà nel '51 « esteriore e dialettico ») avrebbe riaggiustato secondo una gerarchia ispirata alla « ricerca di Dio per conversione » (è il sincretismo cristiano "interiore, comprensivo"). Era, gli osservai (e mi ascoltò cortese), il leggere un'antica apologetica con un'apologetica nuova. Fu il mio primo, e l'unico confronto culturale con Rapisarda; bastò tuttavia a suscitare curiosità e interesse per i lavori che dal '48 egli avrebbe dedicato a Pruden- zio. Di lui avrebbe scritto nel '48: « Gli anni trascorsi nell'intimo raccoglimento poetico non riuscirono a cancellare dall'animo suo (di P.) il ricordo del fasto della Corte di Teodosio, e quello certamente più consolante del bene operato nella pubblica amministrazione, tanto più che nel IV secolo il Cristianesimo spingeva anche gli spiriti contemplativi ad operare in seno alla società per portarvi il sollievo che poteva provenire da un magistrato che avesse per guida la voce della coscienza, illuminata dall'Evangelo » (N. Did. 1948, 10). Siamo già in un clima e con un tono più definito: la egemonia cattolica è cominciata. Ora (1950) lo studio di Pruden- zio è un capitolo del « contributo che ciascuno scrittore cristiano ha portato nel laborioso tentativo di conciliare la esperienza spirituale pagana e le nuove ideologie », un "conciliare" che per Lattanzio era stato "raccogliere e unire in una sola costruzione

VII

dottrina *quello che si trova sparso in tutta la filosofia* ». Salvo a chiedersi, in conclusione (« *Vigiliae Christianae* » 1950, 57): « È mancato a Prudenzio il vigore del pensiero agostiniano per ridurre a unità le concezioni pagane? O è mancato piuttosto nella sua vita il tragico interiore sconvolgimento, che trasse lo stesso Agostino e Boezio di balzo verso la consolatrice visione di Dio, che crea ed alimenta con l'amore l'universo? O piuttosto non era giunto il cristianesimo a quella maturità, che permetterà a Boezio di cristianizzare con consapevole e vigoroso sincretismo i contrastanti elementi? ». V'ha come un'apparente oscillazione tra l'apprezzamento critico del livello (oggettivo) della ratio e il giudizio sul livello (soggettivo) della fides. È però solo apparente: la fides non è solo una risposta soggettiva, ma è un'esperienza capace di superare (nè solo per chi la vive) i limiti della ratio. È la ragione della superiorità, in ogni senso, del "convertito". In una pagina illuminante del '54, Rapisarda commenta il *Contra Symmachum* di Prudenzio e sottolinea in modo più articolato il proposito dello scrittore di conciliare « la pietas e la fiducia in Roma di Virgilio con la πίστις e la sfiducia temperata di Paolo »: « la concezione cristiana della missione provvidenziale di Roma vien presentata... come la conclusione delle speranze e dei progetti espressi dagli scrittori pagani in genere e da Virgilio in modo particolare ». È la legittimazione esplicita della capacità "cattolica" di guidare il paese in termini di continuità con la sua tradizione storico-politica: da qui l'invito, che costituisce la lettura di un rapporto positivo Prudenzio-Simmaco, ad una comune ricerca della verità "sotto guida politico-religiosa cristiana"!

Al mio ritorno dall'estero, nel '57, quando diventai un "collega minore" di Rapisarda, egli era una potenza accademica. Mi proteste, e credo sia intervenuto almeno un paio di volte a limitare il danno che dalla mia aggressiva irruenza poteva derivare in una Facoltà chiusa e per buona parte "fatta in casa"! Il suo paternalismo risultava a volte irritante, anche se i tratti accattivanti finivano col prevalere; e c'era in lui una complessiva capacità di attenzione, che poteva sollecitare persino la confidenza. I miei interessi tuttavia avevano ormai caratteri ben

VIII

definiti, e solo di rado (forse soltanto in occasione di sedute di laurea) mi accadeva di apprendere dei suoi lavori successivi al '54. E oggi, prendendone in mano taluni, me ne rammarico perché vedo in esse riflettersi con grande vivezza esperienze e conflitti che appartengono a tutti noi. Non mi pare casuale l'attenzione per Draconzio, che « si pone accanto a Lattanzio, ad Ausonio, a Sidonio nel proposito di strappare dalle mani dei pagani l'alto significato simbolico contenuto nei miti, ma nello stesso tempo in cui cerca di trasferire tale significato simbolico nel mondo cristiano, ne assorbe in parte le ansie e le paurose ipotesi » (« Orpheus » 1955, 2). C'è una sottile angoscia nel brano, che la stessa formulazione approssimativa esalta, e che è responsabile della sordità a cogliere nella terribile formula di D. (« Chi chiede perdono a Dio per le proprie colpe deve anzitutto lui stesso accordare in ogni circostanza perdono al proprio nemico ») l'orgoglio tracotante di chi il prossimo intende come più vicino a Dio, non più vicino all'altro uomo. Ma l'angoscia resta, se nel '56 (« Orpheus », 1956, 26-27) ripropone l'attualità degli antichi scrittori, cristiani e no, nella loro "ansia del soprannaturale", senza cui « ogni umano progresso non fa che accrescere nel mondo lo smarrimento e la tristezza ». Una linea di percorso che fa capo nel '64 a quello che pare a me il più suggestivo dei suoi scritti tardi, L'angelo della morte in Virgilio e in Tertulliano.

C'è in lui in questi anni una strana inquietitudine, una ricerca di nuove alleanze culturali e umane. In pochi anni erano scomparsi Libertini, Guglielmino, Marchesi: e l'insistenza nel ricordo degli ultimi due sulle scelte religiose dei loro ultimi giorni, delle loro ultime ore portava il segno ambiguo — come troppo volte in Rapisarda — della certezza arrogante e della sottoposta angoscia. E difficile tuttavia ricondurre tutto il suo ultimo lavoro (comprese Convivium Dominicum e Oikumene, come la sua attività in difesa del latino) ad una ispirazione strettamente collegata alla militanza cattolica, come nel periodo della formazione e della maturità.

Il '68 forse per questo lo trovò più pronto a orientarsi, duttile e aperto, di altri colleghi della sua generazione e delle suc-

IX

cessive. Ma finì forse per deciderlo alla scelta tutto sommato imprudente di dirigere l'Istituto Universitario di Magistero in anni procellosi e (per tutti noi) sterili. Sterile, temo, soprattutto per lui che lascerà il suo posto corrucciato, stanco eppure non domo. Ma di questi ultimi dieci anni, il cui senso — lo confesso — non è ancora chiaro a me per me stesso, e del nostro confronto spesso duro non credo giovi parlare; e Rapisarda, lo spero, non me ne vorrà. Ché è bastato, in questo omaggio, spiegare, forse con qualche frutto, a me e a quelli della mia generazione da quanto lontano sia venuto, questo ora vecchio maestro, e quanto importante sia provarsi a ripercorrere criticamente il loro cammino se vogliamo provare a capire con la loro sorte la nostra.

G. GIARRIZZO

BIBLIOGRAFIA DEGLI SCRITTI DI EMANUELE RAPISARDA

1934

VIRGILIO, *Eneide* IV, Intr., testo e comm., Palermo, Andò.

1935

Il misticismo di Garibaldi, Messina, Arti grafiche.

1936

Gli studi greco-cristiani in Italia e la scuola di Paolo Ubaldi, in "Convivium" VIII, pp. 718-720.

Annibale visto da Cornelio, in « Il mondo classico » pp. 397-400.

Sintassi latina con esercizi, Messina, Principato.

Antologia latina per le scuole Medie, in coll. con F. GUGLIELMINO, Torino, S.E.I.

ESCHILO, *Prometeo legato*, Testo crit., intr. e comm., Torino, S.E.I.

1937

TEOFILO DI ANTIOCHIA, *I tre libri ad Autolico*, Intr., trad., Torino, S.E.I.

Cenni su Teofilo d'Antiochia, in « Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi », Milano, Vita e pensiero pp. 381-400.

ESCHILO, *Prometeo legato*, trad., Modena, Soc. Tip. Modenese.

1938

TEOFILO DI ANTIOCHIA, *I tre libri ad Autolico*, Testo crit., intr. e comm., Torino, S.E.I.

1939

Filemone comico, Milano, Principato.

Clemente fonte di Arnobio, Torino, S.E.I.

ESCHILO, *Eumenidi*, trad. e interpr., Torino, S.E.I.

XII

1940

Per una nuova edizione di Teofilo d'Antiochia, in « Atti della Reale Accademia d'Italia » VII, pp. 89-90.

1942

Roma ed il mondo. Corso di storia per le scuole Medie, in coll. con D. MAGRÌ, Milano, Mondadori.

1943

Grammatica e sintassi greca con riferimento al latino, Torino, S.E.I.

1944

Arnobio, Catania, Crisafulli.

1945

ESCHILO, *Eumenidi*, Intr., testo e comm., Palermo, Andò.
Temi di versioni greche per i Licei, Catania, Soc. Edit. Siciliana.

1946

L. CECILIO FIRMIANO LATTANZIO, *Il Carme « De ave Phoenice »*, Intr. trad. e testo, Catania, Centro di studi sull'ant. crist. (2^a ed. 1959).

1947

Antologia greca per il Ginnasio superiore, in coll. con S. PAPPALARDO, Torino, S.E.I.

In memoria di Paolo Ubaldi, in « Nuovo Didaskaleion » I pp. 8-11.

PRUDENZIO, *L'Apoteosi*, Testo, trad. e note, Catania, Centro di studi sull'ant. crist.

BOEZIO, *Opuscoli teologici*, Intr. e trad., Catania, Centro di studi sull'ant. crist.

La polemica di Lattanzio contro l'Epicureismo, in « Miscellanea di studi di lett. crist. ant. » I pp. 5-20.

La crisi spirituale di Boezio, Catania, Centro di studi sull'ant. crist.

1948

La « praefatio » di Prudenzio, in « Nuovo Didaskaleion » pp. 51-61.

XIII

1949

L'evo antico, Corso di storia per la scuola Media, Torino, S.E.I. 1949.

1950

Influssi lucreziani in Prudenzio, in « *Vigiliae Christianae* » IV pp. 46-60.

Avviamento allo studio della lingua e letteratura latina. I, 1: *Stilistica*;
II, 1: *Rassegna espositiva di studi di letteratura latina. Guida metodologica e bibliografica. Latinisti italiani di oggi*, Catania, Centro di studi di lett. crist. ant.

1951

Introduzione alla lettura di Prudenzio, Catania, Centro di studi sull'ant. crist.

Ratio e fides nelle opere di Ilario di Poitiers, in « *Siculorum Gymnasium* » IV pp. 113-116.

La Patristica preagostiniana, in « *Grande Antologia Filosofica* », Milano, Marzorati, vol. III s.v.

DRACONZIO, *La tragedia di Oreste*, Intr., testo e comm., Catania, Centro di studi sull'ant. crist.

ERODOTO, *Le guerre persiane*. Passi scelti e commentati, Messina, D'Anna.

1953

Il pessimismo di Gregorio Nazianzeno, in « *Atti dell'VIII Congresso internazionale di studi bizantini* », I pp. 189-201.

1954

PRUDENZIO, *Contra Symmachum* I, Testo, trad. e note, Catania, Centro di studi sull'ant. crist.

Le due prefazioni e la natura protrettica del « Contra Symmachum » di Prudenzio, in « *Orpheus* » I, pp. 1-13.

1955

Il poeta della misericordia divina: L'unità nel mondo religioso di Draconzio, in « *Orpheus* » II, pp. 1-9.

Origene ed il platonismo nella Sacra rappresentazione di Santa Barbara, in « *Siculorum Gymnasium* » VIII (Studi Santangelo) pp. 399-413.

Ricordo di Guido Libertini, in « *Nuovo Didaskaleion* » V pp. 99-100.

1956

Ricordo di F. Guglielmino, in « *Orpheus* » III pp. 1-2.

XIV

Poetica e poesia di Boezio, in « Orpheus » III pp. 23-40.

Consolatio poesis in Boezio, Catania, Centro di studi sull'ant. crist. (2a ed. 1960).

1957

Umanità e religiosità di Concetto Marchesi, in « Orpheus » IV pp. 83-88.

1958

Umanesimo e cristianesimo, in « Orpheus » V pp. 1-9.

Fato, divinità e libero arbitrio nella « Tragedia di Oreste » di Draconzio, in « Historisches Jahrbuch » LXXVII pp. 444-450.

Temi di versioni latine per i Licei, con note, Messina, Principato.

1959

Poesia e religiosità. Cristo e l'eucaristia in Prudenzio, in « Convivium Dominicum » pp. 151-177.

Il latino negli Istituti di Magistero, in « Orpheus » VI pp. 25-28.

Elementi di stilistica latina, Catania, Centro di studi sull'ant. crist.

1960

BOEZIO, *Opuscoli teologici*, 2a ed. con l'aggiunta del testo, Catania, Centro di studi sull'ant. crist.

1961

BOEZIO, *Philosophiae consolatio*, Intr., testo e trad., Catania, Centro di studi sull'ant. crist.

Stilistica latina, Catania ed. di « Orpheus ».

Stilistica latina. Uso del vocabolario. Struttura sonora della poesia, Catania, ed. di « Orpheus ».

Avviamento allo studio della lingua e letteratura latina. Fraseologia, Catania, ed. di « Orpheus ».

Da Ovidio ai cristiani. Brani scelti con traduzione, Catania, Centro di studi sull'ant. crist.

La crisi dell'umanesimo e le nuove riforme della scuola italiana, in « Orpheus » VIII pp. 157-162.

1962

PRUDENZIO, *Psychomachia*, Intr., testo e trad., Catania, Centro di studi sull'ant. crist.

XV

1963

ESCHILO, *Eumenidi*, Intr., testo e comm., Palermo, Andò.

LISIA, *L'orazione contro i mercanti di grano*, Intr., testo e comm., Palermo, Andò.

Gli apostoli Pietro e Paolo e la nave della Chiesa in Prudenziò, in « Miscellanea di studi di lett. crist. ant. » XIII pp. 61-75 e in « Oikoumene », Catania 1964 pp. 621-635.

1964

DRACONZIO, *La tragedia di Oreste*, Intr., testo, trad. e comm., Catania, Centro di studi sull'ant. crist.

Il movimento europeo per la difesa del latino. Programma per il 1964, in « Orpheus » XI pp. 33-36.

La riforma universitaria: la Facoltà di Lettere e il Magistero, in « Orpheus » XI pp. 149-153.

L'angelo della morte in Virgilio e in Tertulliano, in « Acta Philologica » della « Societas academica Dacoromana » III pp. 33-36.

Il messaggio sociale della « Passio » di S. Agata, Catania, Centro di studi sull'ant. crist.

1965

TERENZIO, *I due fratelli*, Catania, ed. « Orpheus ».

ARNOBIO, *Adversus nationes*, 2a ed. con l'aggiunta di passi scelti e trad. da F. CORSARO, Catania, Centro di studi sull'ant. crist.

1966

Latinus sermo. Per un nuovo umanesimo. Problemi connessi con lo studio del latino, Catania, ed. « Orpheus ».

1969

Studi boeziani, Catania, Centro di studi sull'ant. crist.

Studi prudenziani, Catania, Centro di studi sull'ant. crist.

Emmanuel Rapisardae
de Africanæ Latinitatis studiis optime merito,
insigni omnibus magistro.

L'HISTORIA PERSECUTIONIS AFRICANAE PROVINCIÆ
DI VITTORE VITENSE, OVVERO IL RIFIUTO DI UN
IPOCRITA RINUNCIATARISMO VELLEITARIO:
« ROMANI » E « BARBARI »

Opportunamente Pierre Courcelle¹ nota accanto al « fervore cattolico » il « profondo patriottismo romano » e l'ostilità antivandalica di Vittore Vitense. E la realtà della Chiesa d'Africa, dopo gli studi di Courtois² e di Maier³ induce noi a confermare in parte almeno la pesantezza di una persecuzione veramente implacabile⁴. La Chiesa cattolica era la civiltà romana, era l'impero romano: e i Vandali erano i barbari oppressori. Studiamo da vicino il significato e il valore di questa antitesi spirituale e politica come configurata da Vittore. E si potrà vedere che di « arcipelaghi Gulag » non ha mai scarseggiato in ogni epoca questo nostro sciagurato mondo, che la perse-

¹ *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris 1964³, pp. 193-194; inoltre F. BERTINI, *Autori latini in Africa sotto la dominazione vandalica*, Genova 1974, *passim*, ma specialmente pp. 9-57, pp. 61-63 per Possidio, e pp. 73-80 e 146-153 per Vittore Vitense.

² Cfr. CHR. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris, 1955, *passim*, ma specialmente pp. 275-324, e pp. 325-352; ID., *Victor de Vita et son oeuvre. Étude critique*, Alger 1954, *passim*.

³ J.-L. MAIER, *L'épiscopat de l'Afrique romaine, vandale et byzantine*, Rome 1973, *passim*.

⁴ Si veda anche H.-J. DIESNER, *Sklaven und Verbannte, Martyrer und Confessoren bei Victor Vitensis*, in « *Philologus* » 1962 pp. 101-120.

cuzione si ripete sempre, anche a 1480 anni circa di distanza, pur quando essa abbandona le più vistose forme di terrore e di violenza sanguinaria e vuole apparire moderna ed astutamente scientifica, ma non rinuncia ai medesimi metodi coercitivi e repressivi. Nell'Africa vandalica poi la ragione del contrasto non era tanto ideologica quanto religiosa — la difesa della *fides catholica*; non era tanto politica quanto morale — la difesa della libertà di una maggioranza, o almeno rappresentata tale da Vittore Vitense, contro una minoranza di asserviti; non era tanto razziale quanto civile ed umana — la difesa della cultura, della tradizione, della *humanitas* insomma cui si associavano anche nobili Vandali contro i barbari della ferocia e e del tradimento (tipo Teucharario o peggio Elpidoforo). Certo Geiserico e Unirico avranno avuto motivazioni politiche per rafforzare, in nome del Cristianesimo ariano — il loro cristianesimo —, l'unità del regno infirmata dal vivace cristianesimo cattolico ligio all'Impero: ma, a parte ragioni etiche e religiose profonde, dimenticavamo che in Africa era morto pochi anni prima, animando la resistenza di Ippona, proprio Agostino: *omni laude dignus beatus Augustinus, librorum omnium confector, pontifex* (I, 10). Ed anzi Vittore continua in tono patetico: *tunc illud eloquentiae, quod ubertim per omnes campos ecclesiae decurrebat, ipso metu siocatum est flumen, atque dulcedo suavitatis dulcius propinata in amaritudine absinthii versa est, ut Daviticum praeconium conveniret...* (e cita Ps. 38, 2-3) *...Usque ad illud tempus ducentos iam triginta et duo confecerat libros, exceptis innumerabilibus epistulis vel expositione totius psalterii et evangeliorum atque tractationibus popularibus, quas Graeci omelias vocant, quorum numerum comprehendere satis impossibile est* (I, 11; e si veda anche Possidio, *Vita di S. Agostino*, c. XXVIII, 1-3).

E non c'è potere né politico, né religioso, né ieri, né oggi, né, speriamo, domani (almeno finché la nostra civiltà non sia estinta), che possa distruggere, per meschinità di cervello o per basso calcolo politico, la cattolica fede di Agostino. Non si può convertire all'Arianesimo, neppure con la più raffinata crudeltà, un popolo che contro Manichei e Donatisti è stato

confermato nella vera Fede da Agostino, allievo di Cicerone e dei « Platonici », genio unico di meditazione intellettuale e Maestro di severa (e non certo permissiva!!!) educazione morale. Geiserico ed Unirico erano evidentemente degli ingenui. Diremmo piuttosto che l'interpretazione fondamentale della storia romana, e particolarmente della storia dell'Africa romano-cristiana, da parte di Vittore Vitense è sostanzialmente biblica: si tratta, per i « cattolici » dell'Africa romana, di una nuova « cattività babilonese »: in cui il coefficiente razza vandalica cede il passo a religione « cattolica », che è anche manifestazione di cultura e poi di ideali politici: che vengono però promossi ed accentuati dalla persecuzione stessa. Certo i Romani d'Africa — l'élite d'Africa — guardano all'Impero d'Oriente: ma un « compromesso » di collaborazione sarebbe forse stato possibile a patto che la monarchia vandala avesse capito e recepito la realtà di una provincia, in cui, ripetiamo, Agostino era stato vescovo di Ippona. E Vittore Vitense, l'uomo religioso sì soprattutto, ma anche « l'uomo di Eugenio », il santo Vescovo (III, 34), eletto alla cattedra di Cartagine col favore dell'Imperatore d'Oriente (si veda II, 6 e capitoli precedenti), avrebbe potuto sostenere una politica religiosa di accordo: ma il compromesso sulle ragioni supreme della Fede non era possibile.

Dunque, ripetiamo, il punto di vista da cui si mette Vittore Vitense è quello biblico e religioso; non intende il nesso tra politica e religione o per lo meno lo intende superficialmente⁵ e marginalmente: per lui Roma e l'Impero romano rappresentano l'ortodossia, la verità e la civiltà; i Vandali ariani l'eresia e la barbarie. Ma ribadiamo: i Vandali sono condannati nei loro capi come barbari non per ragione di razza, ma per ragione di religione⁶. Altresì è bene precisare, più che di solito

⁵ Si veda S. COSTANZA, *Considerazioni storiografiche nell'Historia persecutionis Africanae provinciae di Vittore di Vita*, in « Bollettino di Studi Latini » 1976, pp. 30-36; e già VITTORE DI VITA, *Historia persecutionis Africanae Provinciae*, Libro I, Introduzione, testo e traduzione a cura di S. COSTANZA, Messina 1973, *passim*.

⁶ Si veda ancora S. COSTANZA, *Uvandali-Arriani e Romani-Catholici nell'Historia persecutionis Africanae provinciae di Vittore di Vita*, in

non si faccia, che il « nazionalismo » di Vittore Vitense non è tanto cieco da non riconoscere il Vandalo cattolico e da non bollare il Romano traditore. Anzi nel fondamentale assunto di Vittore si inquadra — o che sia suo, o di un copista, o interprete o esegeta, e sarebbe comunque anche in questi casi estremamente indicativo! — il *Liber fidei catholicae* che dà conferma al valore religioso dell'opposizione alla tirannide barbarica dei Vandali. Dunque, come ci sono quei *Uvandali duo sub Geiserico saepius confessores* che comitante matre, contemptis divitiis suis, cum eisdem clericis ad exilium perrexerunt (III, 38 e 39), così Unirico incrudelisce sui suoi stessi Vandali, anzi sui membri della sua famiglia (II, 12-16): *sed ideo istud silere nequivimus, ut impietatem regis etiam in suis minime sileremus, qui non solum episcopum suum Iucundum... flammis adussit, sed et presbyteros et diacones suos id est Arrianos quam plurimos incendit nec non et bestiis mancipavit*. Né si nega che ci siano romani e cattolici traditori e peccatori — come il già nominato Elpidodoro *nimum crudelis et ferus* (III, 34 e ss.) che già *apud nos in Ecclesia Fausti baptizatus* divenne poi apostata e persecutore, — o con l'ipocrisia dei legati imperiali (Uranio di III, 32), anche se le colpe dei cattolici non giustificano per Vittore un *cupio dissolvi* che apre la via a peccati e crudeltà ben peggiori nei loro nemici. Ma vediamo in concreto come, con quali attributi e connotati, Vittore configuri la « barbarie », seguendo proprio puntualmente l'opera, tanto più tenendo presente che per Vittore, erede delle ultime volontà si direbbe di Agostino⁷, si trattava di salvare una civiltà e una cultura accanto alla Fede, non già di disprezzare un popolo inferiore o ritenuto tale: anche se la qualifica di *gens ignavissima* data ai Vandali da Salviano⁸ (*de gub. Dei* VII, 50-53), che altrove non lesina ad essi le più ampie lodi, non quadri certo con il ritratto

« Oikoumene », - Studi paleocristiani in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II, Catania, 1964, pp. 223-241.

⁷ POSSIDIO, c. XXVIII, 1-3, e c. XXXI, 6 *Ecclesiae bibliothecam omnesque codices diligenter posteris custodiendos semper iubebat*.

⁸ M. PELLEGRINO, *Salviano di Marsiglia*, Roma 1939, pp. 113-114 e n. 6 di p. 113.

della loro « barbarie » dato da Vittore Vitense ed anche dallo stesso Possidio (c. XXVIII, 4-13 dalla « Vita di S. Agostino »). Ecco infatti che ci si presenta subito all'inizio *populus ille crudelis ac saevus Uvandalicae gentis* (I, 1). È il dato fondamentale, la crudeltà, quello della loro barbarie che si colora di « empietà » nell'eresia in opposizione alla provincia d'Africa *pacatam quietamque* e per giunta *speciositatem totius terrae florentis*, quasi religione, pace e benessere fossero il contrassegno della civiltà romana: *impietatis agminibus impendebant, devastando depopulabantur, incendio atque homicidiis totum exterminantes* (I, 3). E a preparare la chiosa biblica è la sezione: *et sic eadem atque iterum tali crudelitate saeviebant furantes* (I, 3)... *Praesertim in ecclesiis basilicisque sanctorum, cymiteriis vel monasteriis sceleratius saeviebant* (I, 4) ovunque incendiando. E così nei capitoli seguenti I, 5, 6, 7, 8 è coloritamente esposta questa esplosione di *barbarus furor* da parte dei *crudeles animos* che nulla e nessuno risparmiano: *...quin immo ibi exaggerabatur ira furoris, ubi honorem conspexerant dignitatis* (I, 7). Nessuna sensibilità per l'arte in questa barbarie incolta: *...tectis admodum despiciatis pulchritudinem parietum solo aequabant ut nunc antiqua illa speciositas civitatum nec quia fuerit prorsus appareat*. Ed altrettanto è il disprezzo per gli edifici religiosi: *...basilicam maiorem ...suae religioni licentia tyrannica mancipaverunt*. E la *hostilitas barbarici furoris* (I, 9) non ammette né resistenza né difesa. E si continua con le *truces impietatis insanias*⁹ che riducono in servitù *urbem maximam Carthaginem... et* (sc. Geiserico) *antiquam illam ingenuam ac nobilem libertatem in servitutem redegit*: dove è riscontrabile una fusione di patriottismo cartaginese e romano insieme realizzatosi in pieno di fronte a Geiserico, il *rapax* (I, 12), il superbo (*superbia sibi consueta* I, 13): che è pure connotato di barbarie sfrenata contro ecclesiastici e laici, contro edifici di culto e care memorie di morti: *quis vero sustineat atque possit sine lacrimis recordari, dum praeciperet nostro-*

⁹ Cfr. anche VITTORE DI VITA, *Historia ecc...*, Libro I. a cura di S. COSTANZA, cit., p. LXXXIII.

rum corpora defunctorum sine sollemnitate hymnorum cum silentio ad sepulturam perduci? (I, 16) *...crescente opibus regno maior coepit et superbia propagari* (I, 18). Ma la barbarie non si esplica solo su un piano diciamo così bellico e di conquista: c'è in Geiserico anche il risvolto morale della sua falsità e doppiezza accanto alla crudeltà come nel caso del *comes... Sebastianus*, che sfuggito a un tranello dialettico del re per indurlo ad abbracciare l'Arianesimo, poi fu egualmente ucciso: *Quam propositionem Geisericus cum omnibus qui aderant cum audisset, ita ligatus est ut se solvere omnino non posset. Quem alius generis argumento postea bellicosum virum occidit* (I, 19-21). E così la persecuzione, che si valeva anche di sospettose calunnie (I, 22), operava coi mezzi doppi, modernamente si direbbe: *hoc enim persecutionis genus agebatur hic aperte, alibi occulte, ut piorum nomen talibus insidiis interiret* (I, 22). Dunque dopo la digressione relativa al «conte Sebastiano» la narrazione riprende sulla persecuzione religiosa generale che si esprimeva con l'esilio dei vescovi e sacerdoti, e con il divieto di sostituire con nuove leve i religiosi che venivano a morire: ma *Dei populus* era sempre *in fide consistens* (I, 23). Ed ecco l'opera di carità del vescovo Deogratias verso i prigionieri portati dall'Italia dopo il sacco di Roma del 455 ad opera di Geiserico: *factum est peccatis urgentibus ut urbem illam quondam nobilissimam atque famosam quinto decimo regni sui anno Geisericus caperet Romam*: dove anche la struttura retorica della frase rivela il nostalgico amore del Nostro per l'antica capitale del mondo (I, 24), e il senso di colpa di una cristianità che pur difendendosi sente di dover espiare¹⁰. Come si manifesta la barbarie dei Vandali e dei Mauri sui prigionieri? *...ut moris est barbaris, mariti ab uxoribus, liberi a parentibus separabantur*. Come la carità cristiana del vescovo (*vir Deo plenus et carus* I, 25) ? Vendendo *universa vasa ministerii aurea vel argentea*, sistemando gli esuli perfino nelle basiliche (I, 25), curando giorno e notte singolarmente i malati e sofferenti, dando loro da mangiare: *ille beatus antistes ut nutrix pia* (I, 26), e realizzando così

¹⁰ Cfr. Salviano, *de g. Dei III*, 59-60.

un'opera di dignità umana e di paterna affettuosa sollecitudine cristiana: *libertatem de servitute barbarica liberare* (l'antitesi, marcata nelle stesse prestigiose parole, di civiltà come mondo di libertà e di barbarie come mondo di servitù!) *ut et coniugia manerent et pignera genitoribus redderentur* (I, 25). E poi episodicamente altre conferme *de impietatibus hereticorum* (I, 28)¹¹, dove appunto la barbarie si esplica in torture contro i fedeli, anche in gratuite crudeltà villane, come spesso gli attuali contestatori: *sed etiam martyria quam plurima esse probantur confessorum autem ingens et plurima multitudo* (I, 30)¹², e già prima, a proposito del vescovo Tomaso *dum variis ab eis insidiis saepius artaretur quodam tempore venerabilem senem in publica facie catomos ceciderunt*¹³. *Quod ille — continua Vittore — non ad obprobrium sed ad mercedem computans gloriae suae, in domino laetabatur* (I, 28). E si danno esempi, Martiniano Saturiano e i loro fratelli *servi cuiusdam Uvandali* (I, 30) e la conserva *...egregia Christi ancilla, nomine Maxima, corpore simul et corde decora* (I, 30), contro cui si accanisce il « barbaro padrone » (I, 33-34). Invano, e a punizione di questa ignoranza voluta della *virtutem ...divinam*, l'intervento *in domo eius della vindictrix ira* con la morte sua e dei figli, *ipse simul et filii* e la rovina dell'intera famiglia (I, 35). Ma i santi condannati all'esilio tra i Mauri convertono i barbari pagani coe-

¹¹ Cfr. VITTORE DI VITA, *Historia ecc...* a cura di S.C., cit., p. L.

¹² E si ricordi la *multitudo ingens* di martiri cristiani in Tacito.

¹³ E per l'interpretazione della espressione *aliquem catomos caedere*, più esattamente che « vergheggiarono il venerando vecchio sulle natiche » (VITTORE DI VITA, *Historia ecc...*, a cura di S.C., cit., p. 41), pensiamo sia da tradurre semplicemente: « battere con le verghe qcn. appeso alle spalle di un altro » come precisamente esplicito s.v. *catomum* e poi *catomos* (-us), anche col riferimento a Vittore Vitense I, 28 nel prezioso vocabolario di F. GAFFIOT, *Dizionario illustrato Latino-Italiano*, presentazione di A. TRAINA, Padova 1973, p. 260 (a cura di I. PIN-I. PINTO-C. SORGE); inoltre B. DE GAIFFIER, *Recherches d'hagiographie latine*, Bruxelles 1971, pp. 58-69 ("Catomis caedi" ou "levari", "catomari" dans les passions des martyrs), in cui si rileva la tradizione del termine dalle passioni: un indizio anche storico, oltretutto stilistico, prezioso per l'esatto inquadramento della notizia data da Vittore.

perunt praedicatione et conversatione sua ad cognitionem Dei nostri barbaros invitare: et tali modo ingentem multitudinem (ancora!) gentilium barbarorum Christo domino lucraverunt (I, 36). E con la Fede nasce la civiltà, l'organizzazione ecclesiastica, la mansuetudine opposta alla crudeltà: *explet cum gaudio quod petebatur* (l'invio di *presbyterum et ministros credenti populo*) *pontifex Dei: construitur ecclesia, baptizatur multitudo maxima barbarorum, et de lupis grex fecundus multiplicatur agnorum* (I, 37). Barbaro lupo rimane Geiserico, che fa mettere a morte i martiri con atroci supplizi (I, 37-38), che continua ad accanirsi contro i fedeli, servendosi anche di funzionari, almeno dal nome, romani, come *Proculum quendam mandato in provinciam Zeugitanam* che si rivelò esecutore di nefandezze contro *domini sacerdotes*: ma ne pagò il fio *frustatim sibi comendes linguam in brevi turpissima consumptus est morte* (I, 39). E così perseguitato crudelmente fu l'ottantenne vescovo Valeriano (I, 40), così martiri furono il *dei lector* e i fedeli di *Regia* ad opera degli *Arriani* che *introeuntes maximo cum furore* (è il tradizionale connotato barbarico!) nei templi *Corpus Christi et sanguinem pavementis sparserunt et illud pollutis pedibus calcaverunt* (I, 41-42). E la raffinatezza dei supplizi non risparmiava nessuno: Armogaste, in cui, come appare dalle parole di Giocondo prete ariano a Teoderico figlio di Geiserico, Romanità — fede cattolica — sublimazione di martirio si identificano: *poteris eum diversis afflictionibus interficere; nam si gladio peremeris, incipient eum Romani martyrem praedicare* (I, 44); *archimimum nomine Masculam* che colla sua forza di resistente scombussolò i piani ipocriti del re (*si in illa hora* — quella della morte — *vibrantis gladii pertimesceret ictum, magis eum occideret ne martyrem gloriosissimum fecisset; si autem fortem in confessione conspiceret, a gladio temperaret*). E così, bollata la barbarie astuta e doppia, per la forza della Fede, *Macula confessor revertitur gloriosus. Et si martyrem invidus hostis* (Geiserico, quasi il diavolo!) *noluit facere, confessorem tamen nostrum non potuit violare* (I, 47).

Romanità, civiltà, umanità sono quindi espressione per Vittore della città celeste, mentre perfidia e crudeltà sono il

documento dell'abiezione nella barbarie della città terrena. Così Saturo *plenus Deo* che — si noti! — *pravitatem Arrianorum libertate catholica frequenter argueret* (I, 48) e che resiste per la fede alla tentazione e seduzione più forte — quella degli effetti familiari: riducendosi a mendico ma *totum ei tulerunt, stolam tamen baptismatis auferre non potuerunt* (I, 49-50)¹⁴. Ma a conclusione del regno di Geiserico, come narrato da Vittore, valgano le espressioni relative alla persecuzione *quanto sublimiter tanto crudeliter gestae* (I, 51). Orgoglio e crudeltà sono dunque per Vittore emblema di barbarie. E la sua *historia* vuole apparire come un documento « locale » di storia particolare, di un testimoniaio oculare (*persecutionis nostrae*), affidando l'autore ad altri nelle rispettive regioni il racconto delle singole crudeltà: *quae vero in Hispania, Italia, Dalmatia gesserit* (sc. Geiserico) *melius ibi* (si noti!) *ipsi qui passi sunt miserabiliter lugenda narrabunt* (I, 51). È una storia di lutti che deve essere narrata nel pianto, per commuovere chi di dovere. In Unirico, successo al padre, emerge subito, anche nell'apparente politica di tolleranza (*coepit mitius et moderatius agere, et maxime circa religionem nostram* II, 1), la natura perfida e avida del barbaro tyrannus: *ut habet subtilitas barbarorum* (II, 1); *cupiditati insatiabili vehementius inhiabat* (II, 2); *meditantibus dolis malorum* (II, 5). Non solo, ma anche nella ostentata volontà di rispetto, appare in Unirico — di fronte al patrocinio del *catholicus populus* (II, 3), della *multitudo catholica sub barbara dominatione* (II, 6) assunto dall'imperatore Zenone (II, 2 e ss.) — la volontà di tutelare la lingua, evidentemente dei barbari, e la religione ariana, cioè la tradizione culturale dei Vandali e di simili popolazioni: *in ecclesiis suis quibus voluerint linguis populo tractare et legem Christianam colere* (II, 4). Quasi un segno che nei sacri misteri (*missas agere et tractare*) l'abbandono del latino e l'uso dei « volgari » è rischio sempre, se non proprio segno di eresia e di tradimento dell'unità cattolica. Un monito pure per oggi. E di fronte ai barbari, pa-

¹⁴ I, 49-50; e cfr. anche VITTORE DI VITA, *Historia ecc.*, a cura di S.C., cit., pp. LXII-LXVII.

droni di tutto anche economicamente (*totum barbaris tenentibus* II, 7), la carità e la virtù di *episcopo Eugenio viro sancto Deoque accepto ... vir Dei* (II, 6), sollecito solo del bene e dei bisogni del prossimo, eppure, per quanto desse agli altri, *Deo nostro subinde cotidie ingentia et maiora donante* (II, 7). Il suo ritratto è l'antitesi del « barbaro »: *humilitatem in illo, caritatem, pietatem divinitus condonata* (II, 7). Ma l'invidia dei barbari eretici (*Arrianorum episcopi ... cotidianis et praecipue Cyrila calumniis insectantes* II, 8) accusa di « razzismo » e di discriminazione proprio lui, campione di *humanitas* cristiana e romana: *suggerunt de illo ut ... quoscumque mares vel feminas in habitu barbaro incedentes in ecclesia conspiceret, prohiberet*. Anzi si contrappone al barbaro l'universalismo cristiano e la tolleranza, indulgenza romana anche nell'assumere vestiti barbari: *ille respondit ut decuit: « Domus Dei omnibus patet, intrantes nullus poterit repellere », maxime quia ingens fuerat multitudo nostrorum catholicorum in habitu illorum incedentium, ob hoc quod domui regiae serviebant* (II, 8). Ed allora iniziano le torture attraverso *tortores* specializzati (II, 9), gli « squadristi » del tempo, contro i cattolici al servizio della corte (*nostrae religionis homines in aula eius constituti*, II, 10): ed è da pensare che tra questi figurassero anche Vandali (*in specie suae gentis ambulantes* II, 9). *Hinc iam Hunirici persecutio* — apre questa sezione Vittore in toni al solito biblici — *doloris atque parturitionis nostrae sumpsit initium* (II, 11). E la crudeltà (*crudeliter coepit insequi*, II, 12), che si direbbe il più vistoso tratto della « barbarie » vandala di Unirico, si esplica abbondantemente sui membri della sua stessa famiglia, anche sull'*episcopum suae religionis nomine Iucundum, quem patriarcham vocitabant* (II, 13) fatto bruciare — *in quo impietatis scelere futurum nobis adesse prospeximus malum*, — commenta Vittore, — infine su *comites quam plurimos et nobiles gentis suae*, non risparmiando persone raccomandategli dal padre Geiserico, *immemor fidei et sacramenti violator* (e si noti il chiasmo efficace), uccidendo e torturando anche vecchi funzionari vandali e i loro familiari in un crescendo di ferocia che quasi conferirebbe la palma del martirio a quegli eretici:

quibus (i Vandali perseguitati e uccisi) haec supplicia proficere poterant ad aeternam mercedem, si catholici fuissent et fidei suae merito ista perferrent. Comunque, conclude qui Vittore ed è un documento della sua obiettività e serenità in un'opera pur così passionale di cattolicità e romanità¹⁵: *sed ideo istud silere nequivimus, ut impietatem regis etiam in suis minime sileremus, qui non solum episcopum suum Iucundum, ut superius demonstravimus, flammis adussit, sed et presbyteros et diacones suos id est Arrianos quam plurimos incendit nec non et bestiis mancipavit* (II, 16 e tutta la sezione II, 12-16). E così Unirico sbarazzatosi di ogni eventuale opposizione da parte dei suoi, *omni ex parte otiosus atque securus*, manifesta la sua barbarie nel « furore » anticattolico: *universa tela furoris in persecutione ecclesiae catholicae rugiens sicut leo* (Ps. 21, 14) *convertit* (II, 17). Preannunciata da *visionibus et signis* (II, 17) — che artisticamente sono un abile mezzo di variare la narrazione e di stabilire un clima di « suspense » tanto più che l'Autore coscientemente non si dilunga al riguardo (*sed de multis visionibus, quia brevitati consulendum fuit, haec dixisse sufficiat* II, 22) — ecco esplodere la persecuzione di raffinata crudeltà barbarica del *tyrannus iussione terribili* (II, 23): esclusione ed esilio di funzionari non allineati con l'arianesimo, minacce di misure finanziarie contro la chiesa cattolica, violenze fisiche atroci contro *sacras virgines* per costringerle a proclamare loro presunti rapporti intimi con vescovi e preti e così calunniare con il solito scandalismo sessuale il clero ortodosso: *dicite quoniam episcopi vobiscum concumbunt et clerici vestri... Nitebantur enim semitam invenire per cuius aditum publicam, sicut fecit, faceret persecutionem. Ea ita faciens nullo modo investigare potuit quomodo Christi ecclesiam macularet* (II, 23-25); *exilium heremi per episcopos, presbyteros, diacones et alia ecclesiae membra* (circa 5000 persone secondo Vittore) tra i Mauri; campo di concentramento con sorveglianza rigorosa (*tunc eis etiam visitationis humanae negata consolatio*), in condizioni igieniche

¹⁵ Si veda anche F. PASCHOUD, *Roma aeterna*, Neuchâtel 1967, p. 302 n. 46; ma tutto il capitolo su Salviano, pp. 293-310 è interessante anche per la polemica antisalvianea di Vittore di Vita alla fine della sua opera.

ripugnanti (II, 26-32); per di più, gli « esiliati », pungolati in questa « marcia della Fede » dagli aguzzini Mauri (*perstrepentibus Mauris* II, 32; *a Mauris tamen crudeliter minabantur* II, 33) spinti a incrudelire maggiormente contro coloro *qui ambulare non poterant* (II, 36, e tutta la sezione relativa II, 26-37). Ma visti i deludenti risultati delle misure violente Unirico cerca, con astuzia sottile, la disgregazione dal di dentro della Chiesa cattolica d'Africa attraverso l'idea di un concilio a Cartagine che dovrebbe *inire conflictum* (II, 39) tra « omusiani » e Ariani. Ed ecco che al *cor barbarum* del re si oppone la *rationabilis suggerenda* (= *libellus*) del vescovo Eugenio (II, 40): *nullum invenit remedium imminens calamitas, nisi a sancto Eugenio rationabilis, si cor barbarum molliretur, suggerenda daretur tali textu conscripta* (II, 40). Anzi si chiarisce ancora meglio l'opposizione tra il particolarismo ariano di Unirico e l'universalità e libertà romana del cattolicesimo nella risposta di Eugenio al messaggio del re: *debere etiam transmarinarum omnium partium, qui nobiscum sunt in una religione vel communione consortes* (II, 41); *sine universitatis adsensu nos non debere asserendae fidei nostrae causas adsumere* (II, 42); *...nostram fidem quae una et vera est ...ut veniant coepiscopi mei, qui vobis nobiscum communem fidem nostram valeant demonstrare, et praecipue ecclesia Romana, quae caput est omnium ecclesiarum* (II, 43); *...ut dirigant nostros catholicos episcopos, et ego scribo coepiscopis meis, quia catholicae universae una est causa* (II, 44).

E — aggiunge Vittore — *hoc agebat Eugenius, non quia deessent in Africam, qui adversariorum obiecta refellerent, sed ut illi venissent, qui alieni ab eorum dominatu maiorem fiduciam libertatis* (si noti!) *haberent pariterque oppressionis nostrae calumnias universis terris et populis nuntiarent* (II, 44). Mentre Unirico *nectebat dolos, audire noluit rationem* (II, 45) insistendo in misure repressive e persecutorie contro i vescovi cattolici *eruditos* (II, 45) e rivelandosi « tiranno » (II, 51) anche nei confronti di Eugenio, reo ai suoi occhi di essere stato ministro di un miracolo, la vista data a *quidam caecus civis civitatieque notissimus nomine Felix* (II, 47-51).

Anzi la barbarie si esprime altresì nel cosiddetto « concilio » di Cartagine col rifiuto addirittura del latino: *conversique nostri Cyrilae dixerunt: « propone quod disponis ». Cyrila dixit: « nescio Latine ». Nostri episcopi dixerunt: semper te Latine esse locutum manifesto novimus; modo excusare non debes...* (II, 55). E questo stesso concetto anima di universalità, come è visibile nella conclusione, il *Liber fidei catholicae* — di chiunque esso sia — cui non fa difetto certo né sottigliezza filologica e teologica né conoscenza dei sacri testi: *haec est fides nostra, evangelicis et apostolicis traditionibus et omnium quae in hoc mundo sunt catholicarum ecclesiarum societate fundata, in qua nos per gratiam Dei omnipotentis permanere usque ad finem vitae huius confidimus et speramus* (II, 101). E così il III libro si apre con la raffigurazione dei barbari *insanientes* (III, 1) *mentientes*, nemici del nome cattolico *quare nos nomine nostro catholicos dixerimus* (III, 1); cui si oppone nella fede *ecclesiae catholicae* la solidarietà con i *Christiani imperatores nostri*, le cui misure antieretiche nulla hanno — secondo il pensiero di Vittore — che vedere *tyrannicae potestati* (III, 2) di Unirico, la cui barbarie si affina perfidamente di scienza giuridica romana nel ritorcere contro gli *omousianos omnes* i provvedimenti imperiali (III, 5 ss.). E la persecuzione esplode subito con crudeltà di espulsioni e di servizie contro *illi viri Dei* (III, 15-17) decisi e fermi nella affermazione, nella *confessio fidei*: *Christiani sumus, episcopi sumus, apostolicam fidem unam et veram tenemus* (III, 17), ma altresì nella affermazione della loro dignità di uomini: *numquid animalia nos inrationabilia sumus ut, nescientes quid carta contineat, facile aut temere iuremus?* (III, 18). La ragione contrapposta alla malafede e alla ferocia: *dolum fraudis* di fronte alla *multorum pia simplicitas* (III, 19-20). E la ferocia di *bestia illa* — il re Unirico — si serve di *tortores crudelissimos* contro i vescovi, *ut nulla remansisset* (si noti l'uso del piucchepperfetto congiuntivo, in luogo dell'imperfetto, nella consecutiva, anticipo di modi romanzi) *domus et locus ubi non fuisset eiulatus et luctus ut nulli aetati, nullo*¹⁶ *parce-*

¹⁶ *Nulli* WMaL nell'apparato dell'edizione M. PETSCHENIG, del CSEL, Vindobonae 1881, p. 81 - ed è l'edizione di cui ci serviamo.

retur sexui, nisi illis qui eorum succumberent voluntati (III, 21). Essi negano gli *iura naturae* (III, 22), *furentes* — è sempre il connotato della barbarie irrazionale (III, 22). E segue la serie dei martirii, delle ἀπιστεῖν si direbbe nel martirio: *quanta pertulerint qualibusque cruciatibus evisceratae vel eviscerati sint, qui valet ex ordine dicat* (III, 24); *in civitate vero Culusitana non valeo quae gesta sunt nuntiare, quia et ipsam quantitatem martyrum vel etiam confessorum impossibile est homini supputare* (III, 26), nella consueta formulazione retorica del *qualiter... praedicem, nescio deficientibus verbis* (III, 27) o *quantorum temporum et quantis adflixerint poenis humanus sermo non poterit explicare* (III, 27) come a proposito di Vittoriano, il *vir Dei* di Adrumeto che *martyrialem coronam accepit* (III, 27). E poi il seguito, una raccolta di *passiones martyrum*: *quis queat certamina martyrum explicare?* (III, 28). Nella quale è però da ribadire che accanto a martiri "romani" come il sud-diacono Reparato della *Tipsacensi... Mauretanae maioris civitate* (II, 29), che pur con la lingua mozza vive a Costantinopoli *venerabilis ...in palatio Zenonis imperatoris...*, *et praecipue regina mira eum reverentia veneratur*, e per di più *sermones politos sine ulla offensione loquentem* (III, 30), ci sono anche martiri vandali: *...quis congruo sermone possit exsequi aut coacervare diversitates poenarum quas ex iussu regis sui etiam ipsi Uvandali in suos homines exercuerunt?* (III, 31, e III, 38 per *Uvandali duo, sub Geiserico saepius confessores* che comitante *matre, contemptis divitiis suis, cum eisdem clericis ad exilium perrexerunt*, in rapporto anche a II, 12-16). Tormenti atroci a dirsi *etiam sine ornatu sermonis* (III, 31), come confessa esplicitamente il « letterato » storico romano-cristiano, ma romano, ripetiamo, non in senso razzista; tormenti testificati anche da *Uranium Zenonis legatum* (III, 32). E dall'altra parte i traditori come Elpidoforo bollato dalla *libertatem... Murittae diaconi ceteris liberiozem* (III, 34) che ricorda *maiozem fiduciam libertatis* di Eugenio nella risposta a Obado (II, 43-44). Ma nel complesso barbarie ed eresia crudelmente, bestialmente infuriano: *et vi barbarici furoris* (III, 39); *...crudelius Arrianorum episcopi, presbyteri et clerici cum rege et Uvandalis saeviebant...*; *ceteris*

crudelior, Antonius nomine, qui tam nefaria et incredibilia in nostris exercuit ut narrari non queant ...ut bestia insatiabilis, catholicorum sitiens sanguinem (III, 42). *Nam impius Huniricus sciens Antoni ferocitatem...* (III, 43); *...heretica feritas* (III, 44). E quasi ad epica conclusione: *erat quidem generalis ista violentia tyrannorum. Nam Uvandali pro hac re ubique fuerant destinati* (III, 47). Persecuzione religiosa con vessazione politico-economica: *at ubi eos (i mercanti) fallacis aquae gladio peremissent, indicium eis perditionis scriptura teste tradebant, ne alibi simili violentia (si noti!) traherentur* (III, 47). Ma è la violenza di ogni genere che spadroneggia unita all'empietà: *tali violentia* (III, 49)...; *impietas Arriana* (III, 50) contro cui resiste granitica in questo martirologio immane (*de violentia inmanitatis* III, 52) la proclamazione di fede come quella del medico Liberato: *ego in nomine Christi catholicus permaneo* (III, 51). E verso la fine dell'opera, con evidente ricerca retorica (manifestata anche da una ripresa del ciceroniano « *O tempora, o mores* » nella presentazione da parte di Habetdeum di un *libellum impiissimo regi* III, 53), i colori si incupiscono: *nefarium regem* (III, 53), *sceleratus tyrannus, impio regi* (III, 54). Mentre la civiltà romana è anche coscienziioso controllo di sé: *Habetdeum vero episcopus gaudens bono conscientiae suae ad locum exilii maluit remeare* (III, 54), anziché passare all'Arianesimo. Ma poi ecco la punizione divina: carestia e siccità. E il colorito si fa ancor più palese sin dall'esordio epico-biblico: *ea tempestate facta est incredibilis fames et coepit Africam totam una depopulatione vastare* (III, 55); *vero et iusto iudicio Dei* (III, 55). Punizione che colpisce anche la barbarie stessa dei Vandali: *Uvandali autem ipsi, quos et postea frequens multarum provinciarum spolia et retentio Africae primo fecerant divites, maiore magis inopia torquebantur: et quanto sibi videbantur servorum adgestionem superbi, tanto amplius deficiebant fame torquente defecti* (III, 59). Poi: *aut statim defecit aut numquam omnino redivit. Urguebatur infelix multitudo..., catervatim..., cadavera..., mortium..., strages..., contagio, sepulchrum* (III, 59-60). Il grande silenzio della morte cala su tutto: *...ut loca nonnulla et admodum*

populosa habitatoribus extinctis alto nunc silentio parietibus solis extantibus conquiescant (III, 60).

Infine la chiara polemica antisalviana¹⁷ con la configurazione della comunità "romana" come città celeste di fronte al dominio dei barbari, la città "terrena", non in quanto — ribadiamo — barbari di razza, ma di *mores*: *nonnulli qui barbaros diligitis et eos in condemnationem vestram aliquando laudatis, discutite nomen et intellegite mores*, esordisce puntando il dito accusatore contro i campioni dell'autoaccusa (III, 62-63). Ed ecco la sintesi della "barbarie": *...nisi ut barbari dicerentur, ferocitatis utique, crudelitatis et terroris vocabulum possidentes...* Sfrenati ed impotenti, ingrati ed invidiosi nella loro incapacità: *quos quantiscumque muneribus foveris, quantiscumque delinieris obsequiis, illi nihil aliud nesciunt nisi invidere Romanis*. Sembra un quadro perfetto della attuale « riconoscenza » del « terzo mondo » verso l'Europa... Ignorano l'amore e la riconoscenza, sentono solo l'interesse: *quantum ad eorum adtinet voluntatem, semper cupiunt splendorem et genus Romani nominis nebulare; nec ullum Romanorum omnino desiderant vivere et ubi adhuc noscuntur parcere subiectis, ad utendum servitiis illorum parant; nam nullum dilexerunt aliquando Romanum* (III, 62), dove l'eco vergiliana di *Aen.*, VI, 853 è trasferita dal piano della generosa sapienza politica a quello dello sfruttamento brutale. Anzi *barbara ferocitas* si congiunge con l'*heresis Arriana* irrazionale in un tutto, di menzogne, di furore, di torture: *...dolus et calumniis egerunt et velut spiritus tempestatis procella sui furoris totum subvertere voluerunt... quare suspendia, quare ignes, quare ungulae simul et cruces?* È un crescendo di abominio che richiama il mitico Mezenzio: *quare Arrianorum serpentina proles contra innocentes genera talia tormentorum invenit, qualia nec ipse Mezenti exquirit?* E la conclusione si articola nel contrasto, non già quello tradizionale di « virtù contro furore » come è nell'antitesi classica tra il greco-romano e il barbaro, bensì in quello tra innocenza

¹⁷ Cfr. S. COSTANZA, VITTORE DI VITA, *Historia persecutionis ecc.*, cit., p. XXXI ss., XLV, LV, LXIII.

da una parte e crudeltà ed avidità, contrassegno barbarico contro l'anima ed il corpo: *dimicavit contra innocentiam cupiditas furoris et avaritia crudelitatis ut et animas perderet et substantiam arpagaret* (III, 63). Perciò l'invocazione di solidarietà a *omnis turba catholici nominis* (III, 64), perché venga in difesa delle vittime a *persecutione heresis Arrianae* (III, 65), redatta con abbondanza di reminiscenze bibliche e di figure retoriche, ma ciononpertanto sincera, dal punto di vista dell'Autore, nell'amore per la sua terra, una volta opulenta di civiltà e ora desolata nella barbarie: *et videte Africam totam, dudum tantarum ecclesiarum cuneis fultam, nunc ab omnibus desolatam, tantis ordinibus sacerdotum ornatam, modo sedentem viduam et abiectam* (III, 67). E l'opera si chiude con una preghiera ai patriarchae, agli apostoli... *praecipue* Pietro e Paolo, perchè intervengano *et pro malis ...filiis*, ma soprattutto per i poveri tribolati cattolici: *sed prostrati rogamus ut non spernatis vestros miseros peccatores per eum qui vos ad apostolicum culmen provexit humiles piscatores* (III, 70) con efficacissimo omeoteleuto. Indipendentemente dall'importanza e dalla destinazione politica di questo originale epilogo — che è insieme invocazione, apologia, preghiera, esortazione, denuncia, filosofia della storia — dell'opera¹⁸, dopo una *narratio* estremamente colorita del martirologio cattolico sotto Unirico¹⁹, vale la pena di constatare come il finale si saldi all'inizio, anzi meglio al *prologus* nel disegno proclamato di approntare (per Eugenio?) materiali per una storia dell'oppressione anti-religiosa in Africa, nell'Africa romana e cattolica: *quae obvenerunt in partibus Africanis debaccantibus Arrianis* (4), e non per gloria mondana, ma per la gloria eterna: evidentemente quale campione della resistenza dell'ortodossia all'eresia²⁰: è il ruolo che Vittore assegna a se stesso.

¹⁸ Si veda S. COSTANZA, VITTORE DI VITA, *Historia persecutionis ecc.*, cit., pp. XLII-XLVII.

¹⁹ Si veda per la tecnica in generale P. SINISCALCO, *Christum narrare et dilectionem monere - Osservazioni sulla "narratio" del "De catechizandis rudibus" di S. Agostino*, in « Augustinianum » 1974 pp. 605-623.

²⁰ Si veda H.I. MARROU, *Diadoque de Photikè et Victor de Vita*, in

Gloria non nel *fastu mundialis amoris* per Eugenio ed altresì propria. Del resto era nella tradizione che, come l'esordio, così pure la chiusa di opere di forte impegno anche apostolico — e tale è l'*historia* di Vittore Vitense — si presentasse stilisticamente curata e di tono sostenuto ²¹.

LUIGI ALFONSI

« Revue des Études Anciennes » 1943, pp. 225-232; D. ROMANO, *Osservazioni sul prologo alla Historia di Vittore Vitense*, in « Atti Accademia di Scienze, Lettere, Arti di Palermo » 1959-60, parte I, pp. 19-36, fondamentale; S. COSTANZA, VITTORE DI VITA, *Historia persecutionis ecc.*, cit., p. 36 e n. 24.

²¹ Per un caso, anche se alquanto diverso, si veda A.V. NAZZARO, *Esordio e chiusa delle omelie esameronali di Ambrogio*, in « Augustinianum » 1974 pp. 559-590.

SU GIOVANNI D'EUCHAITA

I

In un dotto ed acuto articolo, N.G. Wilson¹, dopo aver escluso che il codice contenente le opere minori di Eustazio sia di mano dell'autore², che si sarebbe invece servito di un *hipomnematographos*, così continua: « But there is another example: John Mauropous prepared a corpus of his own writings. The main part of the surviving codex (MS Vat. gr. 676) is not the master copy, because it has textual variants marked in the margin (by the word γράφεται) ».

La tesi del Wilson è, come si vede, che per la maggior parte delle opere contenute nel *Vat. gr. 676* (C) il copista non ha avuto dinnanzi la copia di autore ma un'edizione, su cui ha ritenuto opportuno intervenire. Il codice così rappresenterebbe per una parte (ad es., crediamo, le epistole) la « master copy » degli scritti di Giovanni d'Euchaita, mentre per gli altri è necessario supporre un intermediario tra la copia di autore e C.

Quanto, però, Wilson osserva a proposito della scrittura dei due ultimi fogli di C può forse portare a conclusioni più radicali: De Lagarde³, infatti, aveva ritenuto che i dodecasillabi e la sottoscrizione contenuti nei ff. 318v-319 fossero da datare, in base alla grafia, al secolo XIV o al XV; per Wilson la scrittura è contemporanea a quella del resto del codice: « at the end of the codex are two leaves in a different hand which looks to me

¹ *Books and Readers in Byzantium*, in « Byzantine Books and Bookmen, A Dumbarton Oaks Colloquium » 1975 pp. 1-15.

² Cit., p. 12; era questa la tesi di P. MAAS, *Verschiedenes zu Eustathios*, in BZ XLV (1952) p. 2 ss.

³ Cit., p. 12 ss.

⁴ *Ioh. Euch. metropolitae quae in codice Vaticano graeco 676 supersunt*, Gottingae 1882 p. IV.

contemporary with Mauropous (*pace* de Lagarde, who assigned it to the fourteenth or fifteenth century) ».

La conclusione che Wilson trae da tale datazione è che: « Though the verses imply that Mauropous is no longer living⁵ we are evidently dealing with a fragment of a books prepared in his immediate circle ».

Se teniamo presente che i due ff. sono « ex alio codice avulsa »⁶, c'è da chiedersi a quale libro, curato dal « segretario » del Mauropode, siano da riferire i dodecasillabi, se cioè a una silloge diversa da quella contenuta nel *Vat. gr. 676* o alla stessa⁷. Può, a mio avviso, far luce su questa alternativa il contenuto dei dodecasillabi: in essi Isaia, che si qualifica *hipomnimatographos* di Giovanni, rivolgendosi al libro, « Iohan-nem ipsi Demostheni praestare audacule praedicavit »⁸. La superiorità sta per il « segretario » nel fatto che Giovanni eccelle, come mostra il libro, in tre generi letterari: carmi, lettere, discorsi; Demostene, al contrario, brillò in un solo genere. Siamo, come si vede, riportati alla tripartizione del *Vat. gr. 676* quale è preannunziata nel « programma », premesso dallo stesso Giovanni alla silloge.

Si aggiunga a ciò che i vv. 9-10 sembra rimandino a Giovanni non solo la paternità delle opere contenute nella "byblos", ma anche l'idea di essa:

τίς δημιουργός τῆς σοφῆς τεχνουργίας,
τίς σου πατήρ πέφυκε, ποῖος; εἰπέ μοι.

⁵ In nessun modo si ricava dall'epigramma che il Mauropode sia già morto.

⁶ Cfr. *Codices Vaticani graeci*, t. III rec. R. DEVRESSE, Città del Vaticano, 1950 p. 130.

⁷ Sembra da escludere che sia stato Isaia a trascrivere C, sia per la differenza di scrittura, sia perché resterebbe inspiegabile la mancata utilizzazione dei *folia*, rimasti vuoti nell'ultimo quaternione, per la trascrizione dell'epigramma. Su Isaia v. M. VOGEL - V. GARTHAUSEN, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*, Leipzig 1909 (rist. Hildesheim 1966) p. 129.

⁸ DE LAGARDE, cit., p. 4.

Si tratta, quindi, di un epigramma di congedo dal libro trascritto, come chiariscono i due versi finali:

Ἡσαΐας δὲ ταῦτά σοι θαρρῶν γράφει,
πιστός λάτρις σὸς ὑπομνηματογράφος.

Mi sembra fuor di luogo ipotizzare una seconda *Antologia*, con la stessa tripartizione della prima, fatta dal segretario con le opere che Giovanni aveva escluse, ed in contrasto con quanto da lui voluto in relazione al « metron ». È più verosimile pensare che l'epigramma si riferisca all'*Antologia* voluta dal Mauropode e trascritta, come è probabile per altri casi e quasi certo per Giovanni, dal segretario.

Se tale ipotesi è accettabile, il *Vat. gr.* 676 è un apografo del codice, a cui fa riferimento l'epigramma di Isaia.

È ovvio che se consideriamo C un apografo, si spiegano con più facilità i non pochi evidenti errori di trascrizione, e le correzioni marginali e interlineari, e trovano la loro giustificazione i due casi di γράφεται, cui accenna Wilson. Essi però non sono per noi filologicamente dello stesso valore: nel primo: αἱμάτων τε βόλοι, κατὰ γῆς οὐκ οἶδ' ὅθεν συνεχεῖς πίπτοντες (γρ. πίπτουσai) καὶ τὰ ἐδάφη φοινίσσοντες ὁμοῦ καὶ μελαίνοντες...⁹, il copista si è trovato dinnanzi ad un palese errore, che nel trascrivere ha corretto: l'annotazione marginale indica lo scrupolo nell'avvertire il lettore della correzione, annotandone la forma originale.

Diversa è la situazione del secondo caso: ὑμεῖς δέ, μεγάλοι θεράποντες τῆς ὑπὲρ τὸ μέγα μεγαλοσύνης... θεοφόροι Χερουβὶμ, ὕμνολόγοι Σεραφίμ, θρόνοι μετάρσιοι, κυριότητες θεῖαι, δυνάμεις, ἐξουσίαι, ἀρχαί, ἀρχάγγελοι, ἄγγελοι...¹⁰ Lagarde annota: « in margine γρ. θεολόγοι legi serius additum testatur Studemundius C¹ litteris α β γ impositis hunc ordinem indicavit: ὕμνολόγοι σεραφίμ, θεοφόροι χερουβίμ, θρόνοι μετάρσιοι: C² ὕμνολογοι in θεολογοι mutari voluit Studemund qui theologiam doctus est, Χερουβίμ θεοφοροι ad Ezechielis I pertinere scit (Lagarde die

⁹ P. 167, 5 ss. L.

¹⁰ P. 105, 26 ss. L.

evangelien arabisch XVIII^m Symmicta II 190^m), Σεραφίμ θεολογοί (id est deum trinum profitentes) ad Isaiae 6, sequentia e Coloss. 1, 16 sumpta esse »¹¹.

Qui il copista ha mutato, forse per errore di dettatura mnemonica, il testo che aveva dinnanzi: il γρ marginale restituisce la lezione dell'antigrafo e la numerazione sopralineare l'ordine delle parole. Se l'antigrafo di Isaia trascriveva da copia dell'autore, mi sembra ovvio, che l'editore moderno restituisca il testo da questa tràdito.

Che Isaia avesse, poi, dinnanzi agli occhi una copia fornitagli dallo stesso Giovanni lo si può con una certa verosimiglianza ricavare dall'esame della dinamica, che portò alla formazione della silloge: da essa, a mio avviso, si può anche ricavare che l'*Antologia* ci ha trasmesso scritti non diffusi tra i contemporanei di Giovanni — tranne, forse, in un ristretto circolo — o noti in forma diversa.

L'*Antologia*, infatti, fu voluta ed ordinata dallo stesso autore, come si evince dal «programma», premesso ad essa: «Aven- do appreso da tempo che la misura è in ogni campo la cosa migliore, mi mostro misurato non solo in tutto il resto, ma anche nei discorsi. Infatti, quanti sono eccessivi, giustamente appaiono tali e nelle opere e nei discorsi: io, invece, che sono piccolo debbo rendere un piccolo conto delle azioni: quindi anche una piccola parte dei discorsi sia sufficiente come saggio e documento di tutti quelli che spesso ho con inutile fatica scritto. Tralascio, infatti, di parlare di quelli che ho pronun- ziato. A che vale, infatti, il superfluo, a che cosa l'eccesso in ogni fatica compiuta dai mortali, anche se in questa vita insu- perbiscano parlando e scrivendo immensi fiumi di parole, tuo- nando e fulminando con facondia? Il cielo sta molto in alto e la terra in basso, e vastissimo è lo spazio che vi è in mezzo: soffino pure verso l'infinito: il luogo è ampio, nessuno potrà

¹¹ P. 105 L. in apparato.

¹² De Lagarde, tranne che per qualche caso di errore banale, si limi- ta a riferire in nota le correzioni necessarie al testo, che egli trascrive in modo diplomatico.

far diventare più piccola questa immensità. Essa ha sopportato molti violenti soffi ed è pronta a sopportarne ancora di più, finché giungano all'ultimo, finché si dissolvano nella buia immensità, senza aver nulla compiuto, tranne inutili fatiche. Ma quelli facciano come vogliono: non ho, infatti, invidia. Io, invece, scegliendo solo questi miei scritti dai molti altri — in versi ed in prosa — li offro agli amici dei discorsi come un piccolo assaggio di un'abbondante fragranza: godano di questi scritti misurati e manchi la sazietà, l'ebbrezza, la nausea. Così, o amici, avendo questi brevi discorsi, pregate con opere più che con lunghi discorsi, affinché l'amico sia bene accetto a tutti, ma soprattutto al Logos, che deve esaminarlo, al quale anche se si chiama logos, bisogna render conto dei fatti. Egli salvando dal fuoco ciò che si è fatto secondo ragione, fa bruciare gli inutili discorsi come fieno e legno secco. Possa io, dunque, portare al Logos opere a lui gradite ed ottenerne salvezza. Ad altri stiano a cuore discorsi e lettere in gran numero¹³.

Non si inferisce dal *programma* che sia lo stesso autore a trascrivere le sue opere, esclusione questa, che trova conferma, oltre che in rilievi di carattere generale¹⁴, anche nel fatto che, come ci testimonia il carme che chiude la raccolta, Giovanni non era fisicamente in grado di affrontare una tale fatica: « Dopo aver prestato, con successo, ai libri la mia cura, ne ricavo una brutta ricompensa. Ho curato, infatti, i mali di quelli, ma mi son rovinato la salute e son mal ridotto, col corpo logorato dall'eccesso delle fatiche. Ma voi che godete delle fatiche altrui e navigate tranquillamente mentre io sono sconvolto dalle tempeste, ricordate al Signore chi soffre¹⁵ ».

È di conseguenza necessario pensare che egli si sia limitato a fare la selezione delle opere attingendo alle copie di cui possedeva il manoscritto originale nello schedario. Tale uso ci è testimoniato, almeno, in due casi: il primo è quello di Psello¹⁶.

¹³ P. 1 ss. L.; cfr. il mio *Il Canzoniere di Giovanni di Euchaita* in « Sic. Gymn. » XXII (1969) p. 117 ss.

¹⁴ WILSON, cit., p. 12.

¹⁵ N. 99 p. 51 L.

¹⁶ Cfr. il mio art. in « Sic. Gymn. » XXVIII (1975) p. 169 ss.

il secondo quello di Niceforo Basilace, il quale nel *Prologo*, dopo aver ricordato di essersi anche egli attenuto alla « misura » scrive: « ...io trascuravo i miei lavori, dove che il caso li avesse gettati e non ne facevo gran conto, altrimenti occupandomi del bello che rinchiudendo quelli in cassette. Onde accadeva che la maggior parte fosse corrosa dalle tarme e del tutto consumata per mancanza d'uso. Ve ne sono che prestei ad amici che me ne avevano fatto richiesta, senza più riceverli di ritorno, un po' per mia negligenza o incuria, un po' perché gli uomini di oggi sono più facili a prendere che a rendere. Per tali e tante cause solo questi pochi scritti siamo riusciti, come fossero i resti di un banchetto o di un viaggio lontano, a ricondurre a casa ed a mettere assieme in un volume unico, dopo averne fatta d'ogni donde ricerca ¹⁷ ».

È verosimile che anche Giovanni abbia seguito lo stesso sistema quando curò la scelta delle opere da includere nella silloge. Oltre alla scelta, però, egli provvide anche ad una revisione critica di esse, come credo possa ricavarsi dal discorso 178 L., che ci è giunto in due redazioni: « Ea quae iam sequitur oratio sola extat etiam in codice Reginensi (nobis R) 15 membranaceo saeculi XI, qui amplam continet collectionem orationum sacrarum a variis oratoribus compositarum, (inde a folio 273 r.) ...Codice R repraesentatur recensio huius orationis prorsus diversa ab ea, quam codex C reddit. Videtur fere Iohannes ipse orationem denuo tractasse, priorem recensionem nescio an servatam esse dicam in R, posteriorem in C *Studemund*. ¹⁸ ». Il prudente dubbio di Studemund non mi pare avere alcuna validità, se teniamo presente che le due redazioni non si distinguono per apprezzabile riduzione della durata del discorso, non presentano modifiche che incidano in qualche modo nella sostanza delle cose dette, non appaiono assolutamente in relazione a situazioni particolari, non evitano giudizi morali o politici

¹⁷ Trad. di A. GARZYA in *Il Prologo di Niceforo Basilace*, in « Boll. del Comitato per la preparazione dei Classici Greci e Latini » N.S. XIX, Roma 1971, p. 68 (= « Storia ed interpretazione di testi bizantini » London 1974, XI).

¹⁸ DE LAGARDE p. 106 in apparato.

inopportuni. È da escludere, poi, che il discorso sia stato rielaborato, per essere pronunciato una seconda volta dinanzi allo stesso pubblico — o a uno che comunque ne avesse avuto notizia —, dal momento che le variazioni non solo non aggiungono o tolgono niente dal punto di vista contenutistico, ma lasciano immutato sia lo schema, sia, in generale, la forma stilistica: ciò risalta in modo evidente dalla tecnica seguita nella rielaborazione, che è, per altro, tipica dell'antichità, sia per i casi in cui è lo stesso autore a rivedere la sua opera, sia per quelli in cui è evidente l'intervento di un successivo autore, che quasi entri in gara con il suo modello: le aggiunte o di singoli termini o di interi periodi, le sostituzioni, le eliminazioni, non alterano in nessun caso la struttura del modello. Nel caso specifico sembra che il rielaboratore abbia proceduto per cancellatura del testo e per aggiunte sopralineari o marginali delle parti da correggere o da ampliare. Alcuni esempi possono, forse, chiarire meglio l'impressione che si riceve comparando i due testi: a pag. 107, 30 sgg., C presenta κατὰ τὸν εἰπόντα a precisare il richiamo ad *Hebr.* 11, 38 (lo stesso a p. 115, 32 ὃ φησι Παῦλος per evidenziare la citazione di *Corinth.* I 1, 21); un παντάπασιν rafforza il κρείττων che segue, e un ἅμα precisa il dativo τοῖς τρισίν (lo stesso a p. 116, 15). A p. 108, 21 C ha τε καί, R solo καί (lo stesso a p. 112, 11 e 114, 36).

Altrove le modifiche sono più significative: ad es. a p. 170, 7 sgg. ... οὐδ'ἀνέξεται θαυμάζεσθαι μόνος παρ'ὄρωμένων ἐκείνων οἷς ὑπὲρ εὐσεβείας τὰ ἴσα συνέπνευσε... R; οὐδ'ἀνέξεται πάντως — τὸ γ'οὖν ἐφ'ἡμῖν τε καὶ παρ'ἡμῶν — πλεον αὐτός τι μόνος καρπούμενος, μειονεκτούντων ἐκείνων... (il confronto induce a leggere in R παρορωμένων).

A p. 109, 10 sgg. οὓς ἐντεῦθεν οὔτοι προπέμπουσιν ἄχρι καὶ σήμερον... R; οὓς ἐντεῦθεν οὔτοι τηνικαῦτα τε προὔπεμψαν κατὰ πλήθη συνεχῇ καὶ συστήματα, καὶ νῦν δὲ οὐχ ἦττον εἰς ἔτι προπέμπουσι ταῖς καλαῖς τε καὶ σοφαῖς εἰσηγήσεσιν... C., in cui l'aggiunta sostituisce l'ἄχρι καὶ σήμερον per meglio evidenziare la continuità dell'insegnamento dei tre Padri della Chiesa.

Altrove l'intervento sembra finalizzato alla ricerca di preziosità espressive: ed. es. p. 114, 10 παραχωρήσω τοῦ λέγειν τοῖς

βουλομένοις ὥς ἂν μή τὸ παραδεδομένον ἡμῖν ὑπ'ἐκείνων μέτρον τοῦ λόγου διὰ τὴν καλὴν περὶ τὸν ἔπαινον αὐτῶν ἀπλησίαν παρέλθωμεν (da corr. in παρέλθωμεν e come richiesto e per il confronto con C) R; παραχωρήσω τοῦ λέγειν τοῖς ἀπαριθμεῖσθαι καθ'ἑκαστα τὰ πάντα προθυμουμένοις ὥς ἂν... λυμήνωμαι.

I pochi esempi citati, come caratteristici dei singoli casi, mostrano che la motivazione delle due redazioni non va cercata nella opportunità di variare il discorso in occasione di una ripetizione di esso — che non è però da escludere — ma chiaramente nel desiderio, da parte dell'autore, di migliorare stilisticamente la prima stesura.

Mi sembra, infatti, ovvio pensare che Giovanni abbia inserito nell'antologia, da lui stesso curata, la redazione che stilisticamente gli appariva preferibile: è quindi C che tramanda la seconda redazione; in caso contrario bisognerebbe ipotizzare che Giovanni abbia scritto prima C e poi, senza alcun motivo pratico, l'abbia modificato: al momento della scelta, però, avrebbe preferito, con uno strano ritorno di simpatia, la prima redazione. A ciò si aggiunga il fatto che C appare, anche ad una rapida scorsa, più rispondente al *modus scribendi* di Giovanni — incisi, preziosità stilistiche e letterarie, che sembrano caratterizzare appunto la redazione di C — almeno per quanto si può ricavare dagli scritti che egli stesso volle fossero tramandati come scelti tra « i molti che egli compose ».

Il caso ha voluto che ci fossero trasmesse ambedue le recensioni: quella rappresentata da R era stata diffusa, come è probabile, per copiatura privata — data la fama che in campo retorico riscuoteva il Mauropode —, quella di C per volontà del suo autore, che, a nostro avviso, ne curò la revisione proprio in vista della pubblicazione nell'*Antologia*. Sia stato questo un procedimento eccezionale o abbia interessato anche gli altri discorsi è impossibile precisare, non disponendo di altre possibilità di controllo. Appare, però, probabile che a un tale procedimento siano state sottoposte le epistole, che, prive di inestestazione, hanno perduto per noi, in modo talvolta irrimediabile, il sapore che derivava loro dall'occasione, per assumere quello di documento di abilità retorica: molte iniziano *ex abrupto*.

e rimandano in modo non chiaro a qualcosa che doveva precedere; non poche appaiono essere la parte di chiusura, altre mancano di congedo. I destinatari sono nella quasi totalità dei casi da indovinare, così come l'argomento da cui muove la stesura della missiva.

Ci troviamo senza dubbio dinnanzi ad una scelta dell'epistolario ed ad un rimaneggiamento delle singole lettere, che sottrae ad esse il valore documentario e mira a presentare al lettore pezzi di bravura retorica¹⁹. Da tal punto di vista indubbiamente il *Vat.* 676, o meglio il suo antigrafo, costituisce la « master copy ». Anche per le orazioni, oltre al caso sopra esaminato, è da ricordare quello dei discorsi 181 e 182: come chiarisce l'epigramma n. 95, il 181 è un rifacimento del 182: tutto lascia credere, come ha fatto rilevare Lefort²⁰, che il 182 non sia stato pronunziato, ma conservato dall'autore — o al più diffuso in una ristretta cerchia — e poi inserito nella raccolta al fine — come chiarisce l'epigramma — di porre in rilievo l'abilità dell'autore a comporre in una sola nottata la parte nuova. La pubblicazione di entrambi i discorsi è, inoltre, indice chiaro del desiderio di non rinunciare alla parte centrale, alla quale l'autore ha dedicato la massima cura, data l'eccezionalità dell'avvenimento²¹.

Un altro caso, infine, è costituito dalla *Novella*, scritta per l'istituzione della facoltà giuridica e pronunziata da Costantino IX Monomaco: il testo a noi pervenuto sembra essere derivato da copia privata: vi mancano, infatti, le precisazioni degli emolumenti assegnati al nomofilace, a cui doveva provvedere l'amministrazione²².

¹⁹ Procedimento questo comune nelle raccolte epistolari bizantine, cfr. G. KARLSSON, *Idéologie et cérémonial dans l'épistolographie byzantine*, Upsala 1959.

²⁰ In « Travaux et Memoires » VI (1976) p. 272.

²¹ È impossibile pensare a una motivazione ideologica: al tempo della pubblicazione dell'*Antologia*, la situazione politica è completamente diversa da quella rappresentata nell'orazione.

²² Cfr. il mio art. in « Sic. Gymn. » XXVII (1974) p. 362.

Le conclusioni di quanto sin qui detto sono:

- 1) Il *Vat. gr. 676* appare non più la trascrizione diretta della silloge voluta da Giovanni, ma un apografo della « master copy », curata da Isaia.
- 2) Il testo che esso ci tramanda non si presenta, così, intoccabile per il moderno editore, ma gli dà la possibilità di intervenire non solo nei casi di errori palesi di trascrizione, ma anche in quelli in cui le correzioni apportate dalle varie mani lascino il sospetto di essere state fatte per collazione con la « master copy ».
- 3) Giovanni non ha solo scelto le opere da tramandare ai posteri, ma è anche intervenuto a correggerle e a perfezionarle stilisticamente; per il n. 178 ci troviamo senza dubbio in presenza di una duplice redazione di autore: non è precisabile se tale intervento sia stato effettuato su altre opere.
- 4) L'inclusione nell'*Antologia* ci assicura sulla paternità delle opere trasmesse, ma non ci dà la possibilità di stabilire un criterio stilistico, in base al quale escludere la paternità di scritti giunti a noi per via diversa: l'esclusione dalla silloge può essere stata voluta da Giovanni proprio per motivi stilistici ed, inoltre, la revisione, ipotizzabile per gli scritti scelti, ci sottrae la possibilità di avere un quadro sicuro del *modus scribendi* giovanneo.

II

Alla fine dell'XI sec. a Bisanzio, accanto alle due « grammatiche » vi sono, come mette in rilievo A. Garzya¹, due « schedografie »: una che corrisponde a quella che noi chiamiamo « analisi grammaticale », l'altra che consiste in « esercizi di composizione atti a ricavare, mediante opportuni accorgimenti, sensi diversi da parole omofone, ossia, come dice Eustazio (1634, 13), fare in modo che con gli stessi... suoni ...uno sia il discorso pronunziato un altro quello pensato ».

Come abbiamo altrove mostrato², le due forme sono attestate già ai tempi del Mauropode, che polemizza in due *carmi* contro gli schedografi. Dall'esame di uno di essi³ abbiamo ricavato una stretta connessione tra schedografi e puristi: cosa del resto ovvia: il « griphos » si basava, infatti, su preziosità lessicali, ricavate dall'esame degli scrittori antichi. Nella polemica Giovanni Mauropode mostra in modo chiaro di avversare in nome della « chiarezza » la ricercata « oscurità » dei suoi avversari e di accettare l'uso linguistico invalso nella lingua dotta dei suoi tempi, prescindendo dal fatto che esso sia in contrasto con gli scrittori antichi: è evidente, pertanto, che in οὐ προθεῖς la funzione del genitivo non era più intesa: da qui l'esigenza di chiarire con un ἀντί il senso che esso aveva, il quale invece si presentava perspicuo ai cultori dell'atticismo. Per Giovanni la preposizione, se non era espressa, era da sottintendere, cosa questa che poteva lasciare in dubbio il lettore. È evidente da un lato la spiegazione antistorica del genitivo in dipendenza da πιπρόσκω e dall'altro l'accettazione dell'uso con-

¹ In « Atene e Roma » XVIII (1973) p. 37, cfr. pure dello stesso *Intorno al Prologo di Niceforo Basilace* in JÖB XVIII (1969) p. 59 ss. (= « Storia ed interpretazione di testi bizantini » London 1974, XII).

² In « Sic. Gymn. » XXIV (1971) p. 61 ss.

³ *Carme* 33 De Lagarde, che è una risposta ad un critico, il quale aveva ritenuto errato l'uso di ἀνθ'οὐ προθεῖς al posto del semplice genitivo, in un altro carme del Mauropode (32 L.).

tro l'analogia, « sia nel parlare che nello scrivere » (cfr.v. 5 e v. 16); precisazione questa che conferma che la polemica è contro i grammatici puristi, il cui campo è stato in ogni tempo la lingua scritta.

Tale posizione ricavabile dal *carme* può essere stata infirmata dall'eccesso della polemica, in cui giocava un ruolo non piccolo la rivalità professionale. In una lettera⁴, invece, in cui risponde ad un dotto, che ha richiesto il suo parere su alcuni punti dell'opera di Gregorio Nazianeno, Giovanni espone con serena lucidità il suo parere.

La lettera è di particolare importanza per il nostro assunto, in quanto il corrispondente di Giovanni è un uomo « filologos e zeteticos », che assieme ad altri si dedica, lontano da Costantinopoli, a ricerche filologiche ed ha, come era solito fare di presenza, sottoposto a Giovanni i suoi dubbi: la situazione conferma quanto il Mauropode dice nel *Carme* 47: « In te (*scil.* nella casa paterna) affrontai lunghe fatiche e travagli... facendo da giudice nei casi dubbi e per gli alunni e per i maestri, pronto sempre a rispondere ad ogni quesito⁵ ».

La lettera, pertanto, non rappresenta un documento privato, ma piuttosto un parere scritto, che non può non corrispondere alle opinioni che Giovanni esprimeva oralmente a quanti sottoponevano al suo « giudizio » le loro questioni linguistico-filologiche.

I quesiti posti sono vari, ma la risposta, per non superare il *nomos* che regge la epistolografia e non violare il *metron*⁶, tanto caro a Giovanni⁷, si limita a rispondere a solo quattro di essi: il primo riguarda l'inizio dell'Or. XV di Gregorio: Τὶ δὲ οἱ Μακκαβαῖοι⁸, che Giovanni mette a confronto con *Atti* 1,1: τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποίησάμην.

⁴ N. 116 p. 58 ss.

⁵ *Carme* 47, 22 ss.

⁶ « Costringi anche me ad oltrepassare abbondantemente, scrivendoti, le regole epistolari ed a rovinare con siffatta lunghezza la simmetria », p. 61 L.

⁷ Cfr. ad es. il *Programma* premesso alla raccolta.

⁸ In Migne P.G. 35 col. 912.

In entrambi μέν e δέ non sono usati secondo la norma classica: il corrispondente di Giovanni ritiene che il δέ renda anacolutico il passo del Nazianzeno. La risposta, garbata formalmente, è secca e decisa. Considerare il δέ anacolutico, significa non aver capito niente della tecnica di Gregorio, in cui anche i monosillabi hanno la loro importanza: « vedi quanta forza vi è nelle semplici particelle, anche se monosillabiche; ma ciò è niente se lo rapporti alla restante sophia e theoria tecnica, che tu pronto a criticare ogni cosa osi non tenere nel giusto conto. Ma eccoti il mio parere sul primo tuo quesito relativo al δέ, il quale molti fastidi dà agli interpreti⁹, e da te vien chiamato anacolutico: a me, invero, non sembra aver bisogno di nessuna cura, dal momento che trova in se stesso la spiegazione¹⁰ ». Questa, per Giovanni, è da cercare nel fatto che « quel nobile retore ha il petto ripieno di tanti concetti ed il suo intimo trabocca così di pensieri, che il ricordo dell'argomento trattato viene sommerso dall'impeto sopravveniente, come da una seconda ondata¹¹ ». Così il ricordo delle altre opere già composte da Gregorio spinge Giovanni a pensare a un inizio di questo tipo: « Le imprese del santo Cipriano¹² e quelle del grande Atanasio¹³ (si fa per dire) hanno ricevuto il conveniente elogio: che cosa, però, per i Maccabei? Non sono anche questi degni di consimili elogi? Nessuno potrebbe negarlo...!¹⁴ ». Il sovrapporsi dei pensieri ha portato alla soppressione della prima parte, la cui presenza si avverte solo in forza di quel δέ.

Non dissimile è la risposta per il secondo quesito relativo all'interpretazione di η βούλεσθε· καὶ γὰρ ἐγὼ σήμερον ἐστιάτωρ ὑμῖν¹⁵ del quale passo « si danno non poche interpretazio-

⁹ Cfr. Migne, cit., *Monitum* e nota 51.

¹⁰ P. 59, 12 ss. L.

¹¹ P. 59, 13 ss. L.

¹² Or. 24 in Migne P.G. 35 col. 1169 ss.

¹³ Or. 21 in Migne, cit., col. 1081 ss.

¹⁴ P. 59, 7 ss. L.

¹⁵ Sembra essere l'inizio di un'orazione di carattere protrettico, come si desume dalle parole di Giovanni (« poiché il Padre si accorse che essi godevano dei discorsi e degli insegnamenti divini e vide che non sapevano

ni »¹⁶. Anche qui, secondo Giovanni, bisogna interpretare bene il senso del passo ed integrare la prima parte così: ἡ βούλεσθε ἐγὼ τὸν περὶ τούτων παρὰ ὁ λόγον ὑμῖν. L'η iniziale non è un avverbio e non va accentato con accento circonflesso e spirito aspro, né è da considerare l'equivalente di ἀρα: esso è una congiunzione disgiuntiva e le difficoltà e le varie interpretazioni derivano dal non aver tenuto conto della dote maggiore di Gregorio, cioè la « misura »: « uomo eccezionale vela l'eccesso mostrando misuratezza, che è il suo pregio maggiore¹⁷ ».

La terza risposta è relativa al fatto che il Nazianzeno aveva accusato Solone di « avarizia »¹⁸. La risposta di Giovanni è decisa: non può ammettersi che Gregorio ignorasse la tradizione relativa a Solone, da cui l'« aplestia » è tanto lontana, quanto la viltà da Eracle¹⁹: ne segue che nel passo indicato è da leggere Alcmeone, di cui altrove²⁰ il Padre della Chiesa aveva ricordato l'avarizia: « non ai codici bisogna prestar fede ma alla verità dei fatti, quando non trovo in essi rispettato ciò che il tempo ci ha trasmesso in modo sincero ed incontaminato²¹ ».

donde soddisfare tale desiderio... » p. 59, 31 ss.). Nessun dubbio che sia di Gregorio, come si ricava e dal fatto che il quesito è inserito tra due riguardanti opere di Gregorio e dagli appellativi usati per richiamare l'autore.

¹⁶ P. 59, 29 L.

¹⁷ P. 59, 38 L.

¹⁸ Il passo ricordato è certamente al cap. 72 della I *Or. contra Iulianum* (in Migne *P.G.* 35 col. 393 ss.), in cui Gregorio attacca le figure più rilevanti del mondo antico: Solone, Socrate, Platone... Il corrispondente di Giovanni a proposito della « aplestia » di Solone mostra lo stesso stupore del moderno editore: « Non legimus Solonem a quoquam avaritiae insimulatum fuisse, immo potius narratur ipsum Croesi opes sprevisse, hancque ob causam a Croeso turpiter expulsum fuisse » (In Migne *P.G.* 35 col. 394 n. 21). La difesa di Giovanni, mira a non incrinare la tesi che in Gregorio è passato quanto dell'antichità classica, in ogni campo, fosse accettabile: per conseguenza era per lui inaccettabile che il Nazianzeno ignorasse la « verità » storica.

¹⁹ P. 60, 22 ss.

²⁰ In Migne *P.G.*, 35, col. 599 s.

²¹ P. 60, 33 ss. L.

L'ultimo quesito riguarda l'esatta grafia di τεσσαρισκαιδέκατον²². « Per quanto riguarda τεσσαρισκαιδέκατον anche noi lo scriviamo così non seguendo assolutamente l'analogia, ma l'uso: sarebbe stato, infatti, esatto scrivere, rifacendosi alle parti componenti, τεσσαρασκαιδέκατον. Ma, poiché sarebbe stato necessario che il termine variasse la forma, costretto ad adattarsi al caso ed al genere, così da doversi dire ora τεσσαρακαίδεκα, ora τετρασικαίδεκα ed ancora τεσσαρεσκαίδεκα, per tali difficoltà, a mio avviso, furono messi da parte tanti vari metaplasmi e l'iota soltanto assolse a tutte le funzioni, o in quanto conferisce un significato avverbiale, in modo che da τετρακισκαίδεκα si passò presto a τεσσαρισκαίδεκα, nel mondo, in cui ormai alcuni credono che si sia formato τρισκαίδεκα, oppure perché essendo iota la sillaba e la lettera più semplice è naturalmente adatta per la sua sottigliezza, a trovar posto ovunque ed a convenire ed adattarsi a ciò a cui viene apposta. Non trova, invece, spiegazione nell'uso l'innovazione introdotta in ἑκατονταπλάσιον: che significa quel *τα*? come vi è entrato per la prima volta? Non sappiamo da dove vi sia penetrato. Conosciamo, infatti, ἑκατόγχειρα, πόλεις ἑκατομπύλους e θυσίας ἑκατομβοίους e possiamo affermare che la loro forma è corretta ed analogica: ma, ἑκατοντάριθμος e Τυφῶν ἑκατοντακέφαλος sembrano un assurdo, in quanto questo strano - *τα* - si aggiunge come un'altra testa innaturale alle cento. L'uso, invero, ha innovato molti altri vocaboli di tal fatta sovrapponendosi e cacciando via l'esatta forma²³ ».

C'è, come si vede, un preciso rifiuto dell'analogia ed un'accettazione dell'uso, di cui il grammatico cerca di spiegare, per quanto può, le tappe evolutive: ma ciò che più colpisce è il riconoscimento della sovranità dell'uso che si sovrappone alla « acribia », sottraendosi ad ogni spiegazione, non solo nei casi esaminati ma in ἄλλα πλεῖστα τοιαῦτα. Il rincrescimento non nasce dalla necessità di dovere accettare tali forme, ma solo dal fatto che il καινισμός si presenta παρὰ γνώμην, non trova,

²² Il Vat. gr. 676 ha τεσσαρεσκαίδεκατον, ma come nota l'editore « ex oratione ipsa sequitur τεσσαρισκαίδεκατον scripsisse Johannem ».

²³ P. 60, 35 ss. L.

cioè, una plausibile spiegazione. A parte ciò, però, non vi è un rifiuto dell'innovazione, anzi Giovanni tiene a precisare, a conforto del suo interlocutore, che anche egli usa scrivere τεσσαρισκοιδέκατον. Nell'ambito della lingua dotta, dunque, Giovanni si schiera, confermando quanto si ricavava dalla polemica contro gli schedografi, tra gli anomalisti, rifiutando l'intransigente purismo degli analogisti.

La lettera, come si è detto, continua un discorso, che egli teneva quotidianamente ai suoi alunni, di carattere grammaticale ed esegetico: a parte, però, l'esemplificazione del modo con cui si risolvevano le difficoltà date dalla trascrizione in minuscola, è interessante per il nostro assunto un duplice rilievo: 1) l'incondizionato favore che gode in Giovanni l'opera del Nazianzeno²⁴, nel quale le violazioni della norma grammaticale sono da interpretare in funzione del pensiero e non in base a rigide regole tecniche; 2) la conferma di quanto si ricavava dalla polemica contro gli schedografi, circa la posizione di Giovanni contro l'atticismo. I due punti sono, a mio avviso, strettamente congiunti nel Mauropode, in cui il rifiuto del purismo in sé e per sé rientra nella posizione da lui assunta nei confronti del problema dell'Ellenismo.

Esso era venuto alla ribalta nella seconda metà dell'XI secolo al momento della ripresa degli studi classici, condotta con fervore tra contrasti e polemiche. Non c'è, però, a mio avviso, contrasto soltanto tra i sostenitori della necessità di riportarsi al passato e coloro che vedevano in questa tendenza un ritorno a forme di vita contrastanti con la fede cristiana. Accanto a tale divergenza, comune in Bisanzio a tutti i periodi di ripresa degli studi classici, si pone il contrasto all'interno degli estimatori del passato. Da un lato vi sono coloro che vedono nell'Ellenismo l'origine e l'unica fonte della « sophia » umana. Essi si costruiscono un paradigma ideale, del tutto astorico, e

²⁴ Lo stesso Psello indica in lui il modello propostosi da Giovanni (in SATHAS V p. 150). Per la fortuna di Gregorio in campo retorico alla fine dell'XI sec. v. J.M. HUSSEY, *Church and Learning in the Byzantine Empire* 867-1185, Oxford 1937 p. 107.

ritengono che ad esso vada conformata la cultura nel senso più largo di questo termine. L'impero romano doveva a Roma solo la struttura ecumenica dell'impero, ma la sua base culturale era da cercarsi nella antica Grecia: il cristianesimo aveva dato un nuovo contenuto alle forme antiche, ma, la contrapposizione non era tale da inficiare il ritorno ad un passato, che si poneva come pietra di paragone per valutare la grandezza del presente e in campo linguistico e in campo morale²⁵.

In tal modo Bisanzio risolveva la sua crisi di identità nei confronti di un Occidente, cristiano pur esso, verso il quale, nel corso dei secoli, si era accresciuta la diffidenza, che nei tempi antichi aveva contrapposto i due mondi. Il termine Elleno perdeva il senso deteriore di pagano, contrario alla fede, ed il cristianesimo trovava sostegno per la chiarificazione dei suoi dogmi nella antica « sophia », che dava alla fede orientale un supporto, di cui mancava quella latina.

Era una posizione che in realtà — nonostante i contrasti talvolta accesi, con le autorità ecclesiastiche — presentava un carattere conservativo di chiusura in ogni campo, da quello linguistico a quello politico-sociale.

Diversa è la posizione del Mauropode, la cui originalità sta nella mediazione tra antiellenici e filoellenici²⁶: per lui l'Ellenismo rappresenta una civiltà chiusa alla verità, anzi ostile ad essa: Dio per grazia gratuita diede all'uomo la rivelazione, servendosi non dei dotti ma di pescatori, calzolari, ignoranti²⁷.

Rifacendosi a Paolo, Giovanni chiama « stoltezza », in con-

²⁵ Cfr. ad es. l'uso di accostare negli *encomi* a figure del Vecchio e Nuovo Testamento personaggi pagani, come esempio di virtù: tale procedimento, comunissimo in Psello, manca in Giovanni.

²⁶ Ci serviremo per ricostruire il pensiero di Giovanni in tal campo dell'Orazione « Per i tre santi Padri e maestri, Basilio il Grande, Gregorio il Teologo e Giovanni Crisostomo » (n. 178 p. 106 ss. L.): la parte centrale del discorso è impostata sui rapporti tra Ellenismo e cristianesimo. Che Giovanni sia rimasto fedele fino agli ultimi tempi della vita alle idee espresse in questa orazione, lo mostra il fatto che egli dopo averla rivista la inserì nell'*Antologia*.

²⁷ N. 178, p. 116, 19 L.

trapposizione alla « sophia » degli Elleni, il messaggio di Cristo.

Il mondo non fu però capace di comprendere la « stoltezza » della rivelazione ed ancora una volta la grazia salvifica di Dio intervenne servendosi di una nuova sophia: « poiché il mondo non conobbe Dio servendosi della sophia, come dice Paolo, sembrò opportuno a Dio salvare i credenti mediante la stoltezza del suo messaggio, da qui la prima scelta apostolica di uomini semplici. Ma guarda l'improvviso rovesciarsi della situazione: poiché, infatti, il mondo di nuovo non conobbe Dio come doveva per mezzo della stoltezza, Dio volle, mediante la sophia dei Padri, salvare i credenti: ed, invero, molti, e starei per dire tutti, da quel tempo sino ad ora ha salvato e non tralascia di salvare mediante i sapienti pensieri ed insegnamenti di costoro...²⁸ ».

Il Cristianesimo, in altri termini, inizia con la venuta di Cristo in terra; la cultura cristiana prende inizio con la predicazione dei Padri: ambedue i fatti sono provvidenziali e si integrano. È, come si vede, diverso il punto di partenza: i nuovi non prendono origine dalla antica civiltà, che di per sé resta ancora ostile ed estranea al cristianesimo: da qui gli attacchi un po' duri contro gli 'Ελληνιστοί del tempo. La nuova « sophia » prende le mosse dai Padri e Giovanni rifiuta di confrontare, alla maniera ad es. di Psello, le doti di ciascuno di essi e di raffrontarle con quelle degli antichi: meno che mai è disposto ad ammettere che in certi casi questi furono retoricamente superiori, come, invece, riconosce Psello:

« Ciascuno di questi tre è in grado di stare a confronto con chiunque dei dotti greci, non perché ciascuno superi tutti quelli in tutte le parti; al contrario ognuno dei nostri in alcuni casi può stare alla pari con quanti presso di quelli ebbero fama, in altri è inferiore (bisogna, infatti, dire il vero) per molti altri versi

²⁸ P. 115, 31 ss. L.

²⁹ La stessa preghiera che egli rivolge a Dio di salvare Platone e Plutarco, anche se non hanno conosciuto il verbo salvifico (*Carme* n. 43 L.), non si stacca da questa posizione di condanna: i due pensatori — e, si badi bene, non Aristotele — son fatti rientrare, evidentemente per via dell'allegoria, nella schiera dei precristiani e sottratti all'Ellenismo, che non li aveva compresi nel loro giusto valore.

è superiore. Non farò, infatti, come quanti erettisi a giudici per entrambi le parti, seguendo, poi, la propria inclinazione, non giudicano secondo il metro di ciascuna parte, ma osteggiando del pari le credenze e l'eloquenza degli Elleni, li avversano e li considerano estranei a loro. Non così io, che non sono giunto a tal punto di cecità, ma ritenendo che anche quelli abbiano la loro importanza in campo retorico, a cui hanno dato il loro contributo ora seguendo, ora violando la tecnica oratoria, li metterò a confronto con i nostri, e giudicherò, solo questo aggiungendo che il nostro Gregorio rappresenta per noi ciò che Demostene fu per l'altra parte, cioè per l'Ellenismo ³⁰ ».

La polemica, qui condotta a distanza e non personalizzata, si fa diretta, sia pure con qualche concessione ³¹ e con tono più garbato, quale si conveniva al differente genere letterario, nell'*Encomio* ³², scritto per Giovanni dopo il 1070: in esso la parte centrale è una difesa appassionata dell'Ellenismo, che trova la sua legittimazione proprio nel fatto che Gregorio e gli altri Padri della Chiesa non rifiutarono quanto di buono vi scorsero: sulla loro scia Psello ritiene che la cultura pagana possa ancora essere utile per il rafforzamento e l'attuazione del messaggio cristiano. Nonostante il tentativo — comune a tutti gli *Encomi* e agli *Epitafi* di Psello — di mostrare che l'elogiato ha le sue stesse idee, o per lo meno non vi si oppone, è evidente il contrasto tra le due parti, come evidente è la premessa da cui muovono: anche per Psello, infatti, la pura tecnica è inaccettabile, ma egli non rifiuta né l'eloquenza né la cultura pagana in generale, nei limiti in cui essa è compatibile — o può essere resa tale mediante l'interpretazione allegorica — con quella cristiana, che ne è la continuazione ³³: il punto di riferimento, che

³⁰ In Migne P.G. 122, col. 961; diversamente Giovanni p. 114, 8 ss. L.

³¹ Cfr., ad es., il riconoscimento in senso assoluto della superiorità di Gregorio in campo retorico (p. 150 S.).

³² In SATHAS V p. 142 ss.

³³ In uno scritto in difesa di Giovanni Italo, Psello ne approva lo sdegno determinato dal fatto che i Bizantini, legittimi eredi della cultura classica, abbiano rinunciato a tale eredità, di cui si sono impadroniti i barbari, al punto che « gli Elleni son diventati barbari, mentre i barbari

valorizza le tecniche come parti di un tutto è per lui la filosofia³⁴, le cui basi furono posti dall'Ellenismo; il cristianesimo altro non ha fatto che dare ad essa, con la Rivelazione, il principio di verità di cui mancava. Per Giovanni, invece, al momento della Rivelazione nasce un mondo nuovo, in cui il passato non trova posto, se non in quanto i Padri della Chiesa ne hanno assorbito e fatta propria la tecnica, vivificandola di « nuovi e veri contenuti ». Per questo non gli interessa vedere quanto Gregorio e gli altri Padri debbano all'antico: l'Ellenismo è per lui da condannare in blocco in quanto mancante di verità, a cui è anzi storicamente ostile. L'amore per esso è non solo indegno di un cristiano, ma addirittura antistorico. Quel che vi era di utilizzabile è diventato patrimonio comune, mediante l'attività dei Padri della Chiesa: il resto è da respingere: « questo è per noi quell'Ellenismo — un tempo ingiusto persecutore, ora molto giustamente al nostro servizio —, una moltitudine di dèi falsi, che non fecero né il cielo né la terra³⁵ ». La condanna non si limita, però, solo all'ambito religioso, ma colpisce del pari i vuoti esercizi fondati sulla tecnica degli antichi: « su che poggi la tua boria, o sapiente secondo la carne, tu che con arrogante alterigia vanti contro di noi le arti e le scienze logiche, ci opponi la magnificenza dei poeti con i loro turpi dèi e le narrazioni indegne di un orecchio saggio, che non solo veneri la grandezza retorica, ma addirittura fai sacrifici a questa inutile e vana ricercatezza, il cui fine è l'inganno, che ammalia le orecchie e con colorite espressioni adorna la deformità e la bruttezza delle cose dette³⁶? ».

si sono ellenizzati » (in *Scripta minora*, a cura di KURTZ-DREXL I Milano 1936 p. 51). Per quanto riguarda l'allegoria, Psello è ben cosciente di quanto siano forzate certe interpretazioni allegoriche: « non è sapiente colui che esalta le cose divine in base alla loro natura, ma colui il quale riporta al divino ciò che è naturalmente opposto ad esso » (in *Allégories de l'agorà des Dieux et de la Troie* (Il. V 1-4) in « *Annuaire de l'Association pour l'encouragement des Études grecques en France* » IX (1875) p. 211).

³⁴ Cfr. il mio art. in « *Sic. Gymn.* » XXVII (1974) p. 352 ss.

³⁵ P. 109, 31 L.

³⁶ P. 116, 6 L.

L'antica sophia è ormai « nostra » e per di più νεανικώτερον:³⁷ nella « querelle » tra antichi e moderni, la vittoria, per Giovanni, tocca a questi ultimi. Il riferimento al passato è escluso e di esso si salva solo ciò che è stato rivalutato al momento in cui ha inizio la « sophia » cristiana, cioè con i Padri. Chi si pone come paradigma ideale l'antichità classica è un « sophistes katà sarka » e come tale si esclude dalla nuova « sophia », fondata su ben altri valori.

È ovvio che, partendo da tali premesse, Giovanni non poteva accettare il purismo atticista, che poneva come punto di riferimento l'antichità: il suo desiderio di « sapheneia » e quindi l'ostilità ai « griphoi », non è certo un segno di modernità: la sua lingua resta sempre una lingua dotta, che stacca e contraddistingue il bizantino dai barbari³⁸: ma il punto di riferimento per questa lingua, come per la cultura in genere, resta fissato non nell'antichità classica, bensì al tempo dell'attività dei Padri.

Alla formulazione di questi principi teorici, che Giovanni avalla con la selezione delle sue opere³⁹, contribuirono vari interessi, fra i quali principalmente la sua attività politica, nelle funzioni di consigliere di Costantino, e, poi, la carica di metropolita di Euchaita. Queste posizioni lo spinsero alla scelta di un'eloquenza, che fosse reale mezzo di comunicazione e non si dilettaesse di futili giochi di parole e di ricercatezze atticiste, miranti più a meravigliare che a comunicare idee. Ad un Ellenismo inteso come puro esercizio egli contrappone la retorica cristiana, con tutto ciò che in essa vi è di καινισμός.

Tale posizione giungerà alle estreme conseguenze al tempo di Alessio I Comneno, come appare sia dalla riforma degli studi da lui voluta, improntata, a dire di Anna Comnena, su un più

³⁷ P. 116, 20 L.

³⁸ Cfr. le acute osservazioni in proposito di J. LEFORT in « Travaux et Memoires » VI (1976) p. 285 ss.

³⁹ Sia nel *Programma* sia nel carme 92 L. egli fa menzione di un'attività retorica più ampia, da lui rinnegata perché non più ritenuta rispondente ai suoi principi.

attento studio dei Padri ⁴⁰, sia dal giudizio duro della stessa sulle frivolezze degli schedografi, definite $\pi\epsilon\tau\tau\epsilon\iota\alpha$ ⁴¹, sia dall'*usus scribendi* che impronta l'*Alessiade* ⁴², in cui il purismo scompare:

⁴⁰ Cfr. *Alex.* V, 9, 4, p. 39 L. «incitava agli studi, ma induceva ad anteporre la cura dei libri divini alla cultura ellenica». Anche per Anna, che pure conosce ed ammira le opere di Psello ed ha studiato Demostene ed Isocrate, il punto di riferimento è in campo retorico Gregorio di N. (v. l'*Elogio* scritto per esso da Giorgio Tornicio, ed. J. DARROUZÈS, Paris 1970 p. 301).

⁴¹ *Alex.* XV, 7 p. 218 L.: vedi per questo passo l'acuta interpretazione di A. GARZYA in *JÖB* XVIII (1969) p. 62 ss. (= «Storia e interpretazione di testi bizantini» London 1974, XII).

⁴² Cfr. G. BUCKLER, *Anna Comnena. A Study* Oxford 1929 (rist. 1969) p. 485 ss. La formazione culturale di Anna si realizzò in antinomia con le direttive del padre, incline ad infrenare la «philologia» dominante al tempo dei Dukas: il contrasto culturale tra l'orientamento paterno e quello di Anna, in sordina, per ovvi motivi, nell'*Alexiade*, è messo in rilievo da Giorgio Tornicio: in un *Elogio* per la principessa Comnena da lui composto (v. R. BROWNING in «Proceedings of the Cambridge Phil. Society 188 (NS 8)» Cambridge 1962 pp. 1-12 = «Studies on Byzantine History, Literature and Education» VII, London 1977 e l'ed. su cit. di DARROUZÈS p. 20 ss. e 220 ss.) si rileva, a suo merito, che Anna fu costretta, come un'innamorata la quale deve vedere furtivamente l'amato, ad apprendere grammatica e retorica da colti eunuchi, sfuggendo alla sorveglianza dei suoi genitori (v. p. 244 ss. D.). Solo in secondo momento, forse dopo il matrimonio (v. DARROUZÈS cit. p. 263 n. 47) la madre consentì a che la figlia studiasse grammatica. La stessa notazione contenuta nella «diatassi», pubbl. in *B.Z.* XVI (1907) p. 99, sulla disponibilità dei genitori a che Anna studiasse ciò che volesse, fa risaltare l'eccezionalità della concessione. Come però mette in evidenza Giorgio Tornicio, ella si accostò alla cultura classica con tutta una serie di prevenzioni, che la portarono a rifiutare quanto in essa vi era, nel modo più appariscente, di frivolo, cioè il purismo. Solo dopo la morte del padre e la conseguente fine di ogni interesse politico, le fu lecito riunire attorno a sé un cenacolo di dotti di cui fu l'animatrice. Le rivelazioni di Giorgio, spesso in contrasto con quanto è detto nell'*Alexiade*, oltre a spiegare il disinteresse per il purismo linguistico, confermano quanto da altra fonte avevano ricavato sul contrasto alla corte dei Comneni tra i seguaci della cultura tradizionale e coloro che la rifiutavano preferendole un nuovo tipo di burocrate, capace più di agire che di parlare, per celebrare le gesta dell'imperatore. Un'accentuazione di questa linea è auspicata dall'Anonimo autore delle «Muse» di Alessio, in cui si finge che l'imperatore

neologismi, forme grammaticali e costrutti sintattici di quest'opera avrebbero, invero, fatto orripilare non solo uno schedografo, ma anche un moderato quale fu Giovanni.

inviti il figlio a guardarsi dagli eruditi (cfr. i miei *Studi di fil. biz.* Catania 1976 p. 111 ss.). E Giovanni non dovette essere troppo restio a tali esortazioni: Tornicio, infatti, tiene a precisare che per Alessio lo studio di grammatica e retorica era dannoso non solo per le donne, ma anche per gli uomini (p. 245 e 24 D.), e Giovanni, a differenza di Anna, sembra essersi attenuto pienamente al pensiero paterno (sul suo disinteresse per la cultura, acquisita dal figlio Manuele da autodidatta, v. EUTHIMIO MALAKI, p. 552, 31-34 ed. BONIS, nonché DARROUZÈS, cit., p. 242 n. 23). È probabile che nel prevalere di questa linea vada cercata la spiegazione della simpatia per la « dimotikì » della corte comnena, testimoniataci, in forme diverse, dalla lingua composta di alcune composizioni del XII secolo, che fanno capo tutte all'ambiente di corte.

III

Indagando acutamente i rapporti tra retorica e politica in Giovanni d'Euchaita, J. Lefort¹, nel tentativo di fissare l'anno ed il giorno in cui fu pronunciato il discorso 181 L. di Giovanni Mauropode — datazione questa da cui discende tutta una serie di interessanti conseguenze² — prende in esame il par. 6 dell'orazione (la cui *inscriptio* è 'Ιωάννου τοῦ ἀγιοτάτου μετροπολίτου Εὐχαΐτων λόγος εἰς τὴν μνήμην τοῦ μεγάλου τροπαιοφόρου μετὰ τρίτην ἡμέραν τοῦ πάσχα τελουμένην εὐ):³ Ἴδε γοῦν ὅσης δόξης, ὅσης λαμπρότητος ὁ πιστὸς θεράπων καὶ μάρτυς τῆς ἀληθείας ἡξίωται· ἰσοθέους καρποῦται παρὰ πάντων τιμάς, τάχα δέ τι καὶ πλέον, κατὰ γε τὴν παροῦσαν ἐνταῦθα, εἰ θέμις τοῦτο εἰπεῖν, διὰ τὸν τοσοῦτον αὐτὸν μεγαλύνοντα καὶ τιμήσαντα· τῇ γὰρ τῆς ἀθλήσεως μνήμῃ κατασχὼν τῆς μεγίστης ἐορτῆς τὴν μεθέορτον, οὐκέτι δευτερεύειν λαμπρότητι πρὸς ἐκείνην ἔξ, ἀλλὰ τὴν μὲν προεόρτιον ἀνθ' ἐορτῆς βιάζεται δεῖξαι, τὴν δὲ πρὸς τὴν τάξιν ἐκείνης ἀνάγει, καὶ τὸ ἀξίωμα καὶ σαφῶς ἡμᾶς πείθει ταύτην μᾶλλον πάσχα νομίζειν πρωτότυπον καὶ μέγα κύριον...⁴

La parafrasi del Lefort è questa: « Tel est le prodige: saint Georges, fixant pour la commémoration de son épreuve la lendemain de la plus grande fête, sans que pour autant elle n'occupât par l'éclat que la seconde place, a fait avancer la date de l'une (Saint-Georges) et célébrer l'autre (Pâques) au jour choisi pour la première, nous persuadant que celle-ci (Saint-Georges)

¹ *Rhétorique et politique: trois discours de Jean Mauropous en 1047* in « Travaux et Mémoires » VI (1976) pp. 265-303; v. in particolare *Étude thématique* p. 285 ss. e *Étude rhétorique* p. 293 ss.

² L'invasione dei Peceneghi è datata tra il 1045-46 ed il 1048-49: per Lefort essa è da porsi nell'inverno del 1046-47: tale data egli difende in un N.B. anche contro J. SHEPARD, *Leo Tornicius and an alleged Russian army: the chronology of the Pecheneg crisis of 1048-49*, in JöB 24 (1975) pp. 61-89, il cui lavoro ha visto quando il suo articolo era già in bozze.

³ P. 137 de Largarde.

⁴ P. 139, 19 ss. L.

⁵ Cit., p. 266.

s'identifie au prototype qu'est Pâques (§ 6) ». Le conclusioni che egli ricava da tale parafrasi sono: « En effet, l'indication fournie par le titre du discours n. 181 (il est écrit pour une cérémonie qui a lieu deux jours après Pâques), les précisions apportées par le § 6 de ce discours (cette cérémonie précède le 23 avril, fête de saint Georges, d'un ou deux jour: προεόρτιον) et le fait que l'imperatrice Zoé soit encore en vie au moment où le discours est écrit (le § 12 fait allusion aux deux impératrices, Zoé et Théodora) imposent de dater ce discours du 21 avril 1047, seule date qui concilie ces diverses données chronologiques⁶ ».

Ci si consenta qualche precisazione:

1) non è san Giorgio, a fissare la data per la sua festa ma il basileus, come si ricava dal passo su citato.

2) Lefort, per determinare il giorno in cui il discorso fu pronunziato, assume come punto di riferimento sia la data della Pasqua, sia quella della festa di S. Giorgio.

In realtà il testo del discorso non consente il duplice riferimento: dal § 6 si ricava, infatti, che l'imperatore, fissando per la celebrazione della festa del martirio « il giorno dopo della festa più grande, non permette di considerare la festa di S. Giorgio come seconda per importanza a quella della Pasqua, ma ci costringe ad indicare quella pasquale come la festività, che precede la festa, innalza questa al posto dignitoso di quella, e ci convince, in modo esplicito, a considerare questa di S. Giorgio la vera Pasqua ». C'è, in altri termini, un tentativo di giustificazione di ordine religioso del provvedimento imperiale, di cui non sono ricordati nel mondo bizantino altri esempi. Così la festa della Pasqua non è la vera e propria festa, ma una anticipazione del πρωτότυπον, che per volere del basileus si celebra unitamente a quella di S. Giorgio.

Questa interpretazione trova conferma ancora a § 9, dove si dice che la presenza dell'imperatore e del suo seguito rende la festa attuale (quella di S. Giorgio) più splendida di quella

⁶ Cit., p. 271.

celebrata « ieri », cioè in occasione della ricorrenza della Pasqua liturgica, a cui, evidentemente, l'imperatore non era intervenuto ⁷.

3) Ne consegue che anche ad accettare come data il 1047, in cui la Pasqua cade il 19 Aprile, non è possibile spiegare senza correzione l'*inscriptio* ⁸, che pone il discorso nel terzo giorno dopo la Pasqua, né a tal fine è possibile dare a προεόρτιον il significato « d'un ou deux jours », sia perché esso è chiaramente contrapposto a τὴν (ἡμέραν) μεθεόρτιον, confortato dallo χθές del § 9, sia perché appunto questo χθές ci porterebbe al 20 Aprile e non al 21.

4) Lefort ritiene di aver dimostrato che il discorso celebri l'inaugurazione del tempio di S. Giorgio dei Mangani: « Mauro-pous y loue la grandeur et la beauté de cette église neuve, dont Dieu et l'empereur sont les architectes, comme un spectacle que l'on découvre: c'était donc la première fois qu'une cérémonie impériale s'y déroulait. Le discours lu à cette occasion ne faisant que célébrer l'église, il est clair que la cérémonie est celle de l'inauguration ⁹ ». Ma i riferimenti specifici al testo, che egli adduce in nota, non sembrano convalidare tale asserzione: 'Ο μὲν δὴ καινὸς οὐρανός (n. 181, § 8, 2): τὰ νῦν θεωρούμενα (*ibid.* § 9, 1, 7) τὴν Ἱερουσαλὴμ σου τὴν νέαν (*ibid.* § 10, 17) ¹⁰, non contengono accenno alcuno a una cerimonia di inaugurazione.

Né sembra evidente che nel discorso 181 la chiesa « est devenue le thème unique du discours ¹¹ ». A parte, infatti, che sarebbe necessario riportare ciò alla soppressione del nucleo centrale del discorso, operata alla vigilia del giorno in cui do-

⁷ P. 140, 15 ss. L.

⁸ LEFORT (cit., p. 271 n. 5) respinge come inutili le correzioni dell'*inscriptio*: A.P. KAZDAM in ZRVI 8, I (1963) = « Mélanges Ostrogorsky » I pp. 177-184 aveva proposto di emendare τρίτην in τετάρτην. E. FOLLIERI, *Giovanni Mauropode, Otto canoni paracletici a N.S. Gesù Cristo*, Roma 1967 p. 15, suggerisce πέμπτην (le correzioni sono in relazione alla datazione proposta).

⁹ Cit., p. 278.

¹⁰ Cit., p. 279 n. 51.

¹¹ Cit., p. 278.

veva essere pronunziato¹² — e ciò implicherebbe che non era una cerimonia di inaugurazione quella per cui il discorso era stato destinato — resta il fatto che la breve ecphrasis, ridotta ad un piccolo paragrafo, (l'8° del 181 ed il 5° del 182 ed. de Lagarde) mal si concilierebbe con un discorso che avesse dovuto inaugurare un'opera su cui, a dire di Psello¹³, il Monomaco aveva fondato addirittura la gloria del suo regno. Si tenga poi presente che la lode della bellezza della chiesa è in funzione della sua capacità di accogliere la folla e della esaltazione della cerimonia, cui dà decoro la presenza del basileus e del suo seguito. E poi delle due l'una: o il discorso era stato preparato per l'inaugurazione, e sarebbe allora per lo meno strano che nel 182 gli accenni alla chiesa siano addirittura irrilevanti; oppure era l'adattamento alla nuova situazione a dare risalto all'ecphrasis del tempio: si sarebbe trattato, in tal caso, di una decisione improvvisa, che mal si accorda con l'inaugurazione di un'opera, alla quale il Monomaco intendeva dare tanto prestigio. Ciò senza contare il fatto che anche nel secondo discorso, cioè il 181, la descrizione della chiesa è molto breve e costituisce parte assolutamente marginale nel contesto. È questo il caso tipico, in cui l'argomento *ex silentio* è valido, in quanto prova di un fatto negativo: la mancanza di un esplicito riferimento ad una cerimonia di inaugurazione, induce a credere che essa era già avvenuta quando il discorso fu pronunziato. Quanto in esso si dice poteva essere detto in qualsiasi tempo posteriore all'inaugurazione, vivo il Monomaco e le due basilisse.

5) Per comporre il 181 Giovanni impiegò, come si è detto, una notte: ce lo dice lui stesso nell'epigramma 95 de Lagarde, redatto per l'occasione, allo stesso modo di altri epigrammi, che si riferiscono ad altri discorsi, e, forse, premesso ad esso per

¹² Nell'epigramma n. 85 L. Giovanni dice di aver impiegato una sola notte a modificare il discorso già composto in onore del Tropaiodoro: le modifiche consistono nella soppressione della lunga parte centrale, celebrante la vittoria sui Peceneghi, sostituita con i sette brevi paragrafi iniziali, che giustificano lo spostamento della festa voluto dal Monomaco.

¹³ *Chronogr.* II pp. 61 ss. RENAULD.

la pubblicazione¹⁴. Come l'autore precisa nell'epigramma, sopresse dal 182 la parte centrale e sostituì quella iniziale — relativa alla celebrazione della ricorrenza pasquale — con una introduzione, in cui giustificava il provvedimento imperiale di unificare le due feste. Ne venne fuori un discorso anodino, in cui l'unica parte veramente attuale è quella, appunto, relativa all'esaltazione di S. Giorgio, che prende spunto dalla decisione imperiale. È naturale, in questo contesto, il desiderio di esaminare la parte soppressa per evidenziare la destinazione del primo discorso e, nel contempo, per cercare di chiarire i motivi, che rendevano inopportuna la parte soppressa, impostata tutta sul motivo che son dovuti a Dio tutti i successi, riportati dall'imperatore sui nemici. In modo particolare la protezione divina si è resa evidente nella recente lotta contro gli Sciti: della vittoria son prova i barbari presenti nel tempio, che l'imperatore ha risparmiato ed ha fatto battezzare, mostrando in tal modo la sua riconoscenza a Dio portando a Lui quelli che la Provvidenza gli aveva fatto vincere. Il discorso è in linea con il pensiero di Costantino, testimoniato anche da altre fonti. Timoroso, infatti, dell'esercito, egli già nel caso di Maniace aveva evitato di esaltare la vittoria come opera dei militari ed aveva preferito vedervi l'intervento divino, propiziato dalla sua pietà. Al motivo contingente — cioè il timore della classe militare — si aggiungeva quello, non meno importante, di carattere dinastico: egli era salito al trono per la scelta fatta da Zoe di averlo come sposo e non poteva certo aver dimenticato la fine del suo predecessore, giunto al potere allo stesso modo. Da qui la necessità di coonestare la sua posizione e l'emarginazione progressiva delle due porfirogenite, con la protezione della Provvidenza. Come tutti i basileis che si appoggiavano alla burocrazia ed alla Chiesa, anche il Monomaco ritiene di dovere avere costantemente sotto controllo essenzialmente la capitale, assicurandosi con ogni mezzo il consenso popolare. A ciò provvedeva con le molteplici opere pubbliche, soprattutto conventi e chiese. Ora se polemica vi è nel-

¹⁴ Cfr. i *Programmata* relativi ai discorsi inclusi nell'*Antologia*.

la parte soppressa, essa dovrebbe essere contro l'esercito, cui, però, non vengono lesinati onori. Non vedo, pertanto, come si possa riportare la soppressione di questa parte ai contrasti tra l'imperatore e l'esercito d'Occidente, che dopo la campagna contro i Peceneghi aveva dato segni di insofferenza ed era stato in parte congedato¹⁵. Dire che Costantino « *desirait qu'elle fût tenue secrète* »¹⁶, non mi sembra trovi sostegno nella parte soppressa, in cui non vi è cenno alcuno di rivolta, ma solo la celebrazione della vittoria, di cui si rende gloria a Dio senza, però, escludere il valore dell'esercito.

La soppressione è certo un dato di fatto, ma non tutto è possibile spiegare in un mondo come quello bizantino, nel quale bastava un motivo, per noi irrilevante, a determinare lo spostamento di una celebrazione.

6) Sia nel 181 che nel 182 si accenna alla scuola di diritto, allogata nel complesso dei Mangani, in cui, come risulta dalla *Novella* istitutiva, la chiesa è stata già costruita:... ... ἄφ' ἧς ἐξελεύσεται δικαιοσύνη καὶ νόμος, τὰ παρ' αὐτῆς καλῶς διδασκόμενα διὰ σέ καὶ μαθητευόμενα, μᾶλλον δὲ πρό γε τούτου τὰ ἐπὶ τῶν πράξεων κατορθούμενα...¹⁸

Lefort è trattenuto dal servirsi, al fine di considerare l'istituzione come posteriore ai due discorsi, dell'ἐξελεύσεται, in quanto si tratterebbe di un futuro «scripturaire» (Is. 2, 3)¹⁹: si limita, quindi, a ipotizzare che la *Nearà*, dove si fa esplicito riferimento al completamento della chiesa, sia stata promulgata tra l'aprile del 1046 e il settembre 1047. Cioè o prima che la chiesa fosse inaugurata (aprile del 1047 secondo Lefort, ma non si spiega allora perché nella *Nearà* la si dia come già ultimata) o dopo l'inaugurazione — ed allora il futuro acquista il suo pieno valore — in un tempo di notevoli travagli politico-militari: nella *Nearà*, invece, si dice che l'impero, grazie a Dio ed al Mo-

¹⁵ LEFORT, cit., p. 276 ss.

¹⁶ Cit., p. 278.

¹⁷ N. 187, § 10.

¹⁸ N. 181, § 10, n. 182, § 15.

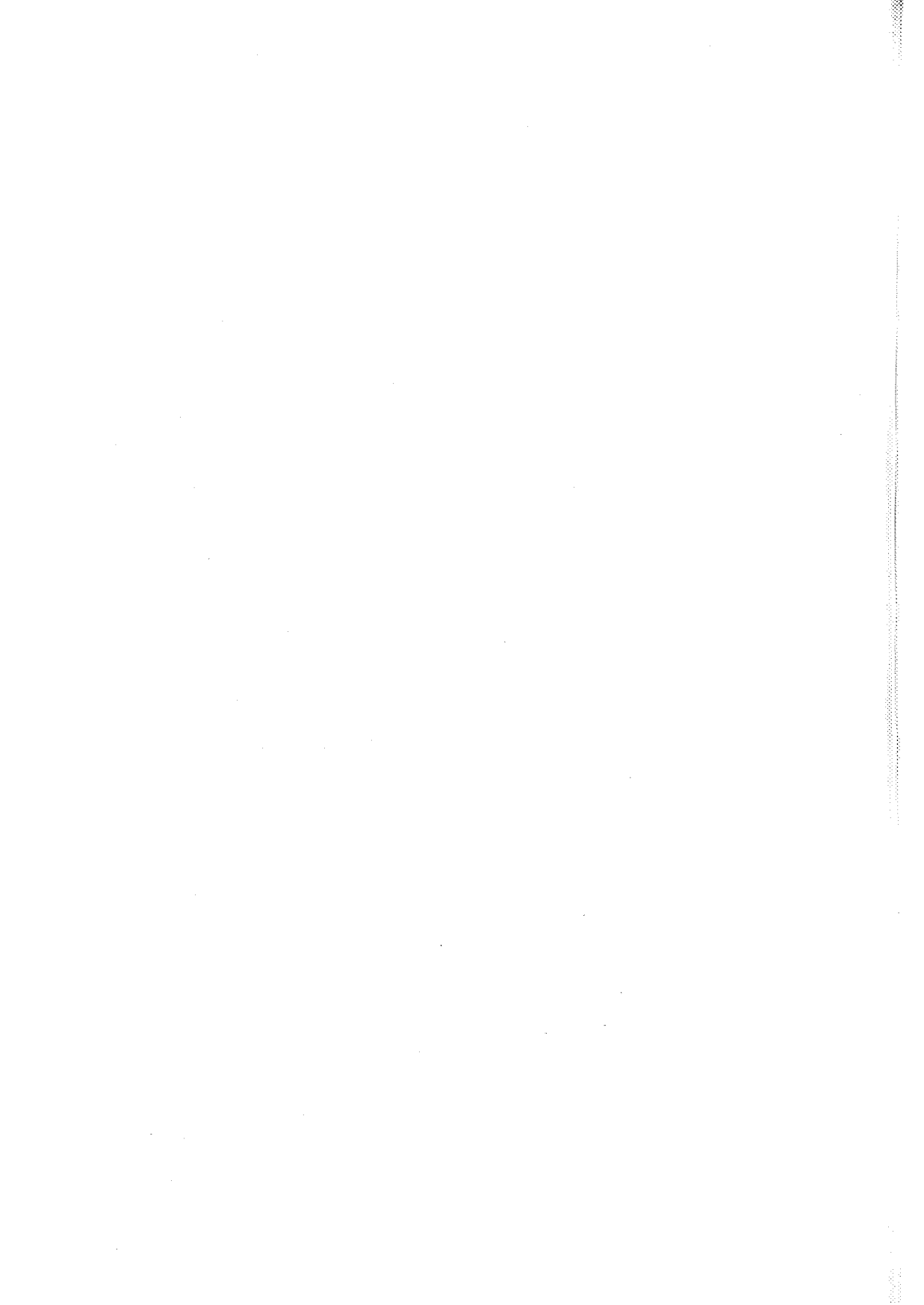
¹⁹ Cit., p. 280 n. 63.

nomaco, sta attraversando un periodo di serenità sia all'interno che all'estero²⁰. Non si capisce, però, perché Lefort intenda interpretare il passo nel senso di un riferimento alla istituzione della scuola e non in quello più esplicito di un auspicio che dalla Facoltà, allogata nel complesso dei Mangani, possano venir fuori i risultati, che il legislatore si era prefisso con la promulgazione della *Nearà*²¹: con evidente richiamo a questa il Mauropode dice, infatti, che dalla scuola « verrà fuori la giustizia e le leggi, le cose insegnate e studiate per tua volontà, e soprattutto la riorganizzazione della pubblica amministrazione », e al Nomofilace nella *Nearà* si danno come compiti quello generico di porre ordine in campo giudiziario e quelli specifici di rendere esplicita ed univoca l'interpretazione delle norme, e di formare il personale, a cui l'imperatore promette la preferenza per gli incarichi amministrativi. Con tale interpretazione il futuro trova il suo normale significato allo stesso modo dei due participi presenti, che indicano, in modo inequivocabile, che la scuola è già in funzione. È ovvio, d'altra parte, che Giovanni non può dire che la giustizia e la riorganizzazione amministrativa verranno fuori dalla chiesa, bensì dalla scuola già in essa stabilita.

Anche per questa via, così, siamo riportati ad un tempo, in cui la chiesa è stata già inaugurata, dal momento che al completamento di essa si fa esplicito riferimento nella *Nearà*.

²⁰ N. 187, § 6.

²¹ Cfr. il mio art. in « Sic. Gymn. » XXVII (1974) p. 352 s.



MOTIVI DELL'ANTOLOGIA NEL POETA NEOGRECO A. CHRISTOPULOS

Agli studiosi di cose neogreche è nota la cultura classica di Athanasios Christopulos (1772-1847), attestata, oltre che dalle traduzioni¹, anche dagli echi che se ne possono cogliere nella sua poesia. In modo particolare è stata sottolineata la stretta dipendenza delle sue liriche da Anacreonte², tanto che il poeta è rimasto nella storia della letteratura con la denominazione, già adottata da suoi contemporanei, di « Nuovo Anacreonte »; ed infatti, il tenace attaccamento alla vita ed ai piaceri del vino e dell'amore, che pervade tutte quante le sue poesie³, non può non ricondurci che ad un'inequivocabile matrice di ispirazione anacreontea⁴.

¹ Delle sue numerose traduzioni da Omero, Saffo, Erodoto, Sesto Empirico, alcune, come la versione del I libro dell'Iliade, sono molto più che semplici esercitazioni linguistiche. Cfr. V. ROTOLO, *A. Christopulos traduttore di Omero e Saffo*, in « Miscellanea neogreca » (Atti del I Conv. naz. st. neogr. - Palermo 17-19 mag. 1975), Palermo 1976, pp. 165-180. Ricordiamo, inoltre, che il Christopulos ha dedicato diversi saggi allo studio della civiltà antica.

² Per l'anacreontismo in Christopulos, cfr. S. MELAS, in « Ellinikì Dimiurghìa » 100 (1952) pp. 389-93. Una serie interessante di accostamenti tematici fra Christopulos ed Anacreonte propone I. MICHAÏLIDIS, *ibid.* pp. 417-21, il quale, tuttavia, limita il campo di indagine della sua ricerca all'elemento propriamente erotico, con particolare attenzione alle diverse rappresentazioni di Eros.

³ Le più recenti edizioni delle liriche di Christopulos sono: G. VALETAS, *A. Χριστόπουλος*. "Απαντα, Atene 1969, E. TSANTSANOGLU, *A. Χριστόπουλος*. Λυρικά, Atene 1970.

⁴ Nell'aggettivo si deve includere ovviamente anche tutta la produzione anonima che fiorì a partire dall'età ellenistica sulle orme del poeta di Teo, a noi nota con la generica designazione di Anacreontiche.

Uno dei temi del lirico greco, ricorrenti con maggiore frequenza in Christopulos, è quello della vecchiaia: di continuo ritorna, infatti, la sua immagine, quale impietoso segno della prossima fine, che sembrerebbe preconizzare, quindi, l'imminente rinuncia ad ogni godimento. In Christopulos, però, come del resto in Anacreonte, anche se il sopraggiungere dell'età avanzata induce qualche volta alla resa ed alla preparazione alla morte⁵, prevale, per lo più, un atteggiamento di reazione ad essa, che si identifica nel desiderio di godere fino all'ultimo le gioie della vita.

Nell'ambito di questa sfera tematica, che è diluita in una serie infinita di poesie, ci imbattiamo in una situazione nuova e singolare. Intendiamo riferirci alla poesia intitolata Βεβῶωσις (ultima della raccolta Ἀφροδίτη), che presenta alcuni motivi estranei al resto del corpus poetico di Christopulos ed anche a quello di Anacreonte. Ne riportiamo le prime due strofe:

Μέ λέγ' ἡ δεῖνα νέα
 ὅτ' εἶν' πολλὰ ὠραῖα
 αὐτὰ τὰ βαμπακένια
 καὶ κάτασπρά μου γένια.
 Καὶ ὅτ' εἰς κάθε μία μου
 λεπτή ζαρωματιά μου
 ἀπὸ τὸ κάθε μέρος
 πετάχνητ' ἕνας Ἔρως.⁶

L'esaltazione del fascino senile in questi termini non ha alcun riscontro nell'area anacreontea; in essa se mai troviamo il riconoscimento, da parte del poeta respinto per la tarda età,

⁵ La poesia Γεράματα, della raccolta Ἀφροδίτη, per esempio, ricalca il tono melanconico con cui Anacreonte constata di essere ormai giunto alle soglie del Tartaro (cfr. 36 GENTILI). È questa una nota di mestizia propria del poeta di Teo, che difficilmente si ritrova nelle sue tarde imitazioni.

⁶ Trad.: « Una giovane mi dice che è molto bella la mia barba bianchissima, simile a cotone; e che in ogni mia sottile ruga, da ogni parte, balza fuori un Amore ».

della persistenza delle proprie capacità erotiche⁷. Nei versi di Christopulos, invece, il problema senilità — oggetto d'amore è impostato in modo differente. Possiamo dire che si passa da una formulazione soggettiva ad una oggettiva: nella prima è il poeta ad essere convinto dell'interesse che la propria canizie può ancora suscitare; nella seconda è la ragazza che dichiara l'amore ispiratole proprio dalla vecchiaia del poeta.

Se ci scostiamo per un po' da Anacreonte, su questa direttiva di una valutazione obiettiva della bellezza senile, abbiamo la possibilità di reperire altri precedenti in quel ricco e vario-pinto patrimonio di motivi, tesaurizzato dall'Antologia Palatina. Per esempio negli epigrammi V, 62 (Rufino) e V, 282 (Agatia) è efficacemente messa in risalto la permanenza della bellezza di un tempo nella donna non più giovane⁸: V, 62, vv. 2-3 πολλὰ / λείφανα τῆς προτέρης σώζεται ἡλικίης / καὶ χάριτες μίμνουσιν ἀγή-
ροι V, 282, vv. 1-2 ταναοῦ ἐπὶ γήραος οὐδῶ / τὴν ἀπὸ τῆς ἥβης οὐκ ἀπέθηκε χάριν. Ancora più incisiva suona questa contrapposizione tra l'età avanzata e la bellezza fiorente nell'epigramma V, 13 (Filodemo), grazie proprio alla specificazione iniziale degli anni della donna (v. 1 Ἐξήκοντα τελεῖ Χαριτῶ λυκαβαντίδας ὥρας) in netto contrasto con la χρῶς ancora ἀρρυτίδωτος (v. 5)⁹. Da

⁷ Interessante è al riguardo, un'anacreontica (la LI dell'ed. PREISENDANZ): Μὴν με φύγης ὀρώσα / τὰν πολιὰν ἔθειραν / μὴδ' ὅτι σοὶ πάρεστιν / ἄνθος ἀκμαῖον ἥβας / δῶρα τ' ἄμὰ διώση. / ὅρα κὰν στεφάνοισιν/ὀπως πρέπει τὰ λευκὰ / ρόδοις κρίν' ἐμπλακέντα. Da questi versi probabilmente ha preso spunto Christopulos per la poesia dal titolo Παιοηγιά, collocata nella raccolta immediatamente prima di Βεβαίωσις; anche qui, infatti, il poeta per persuadere la ragazza della piena compatibilità del "bianco" (= canizie = vecchiaia) con l'amore, ricorre al motivo dei fiori bianchi che ben si intonano agli altri di vario colore.

⁸ Il convenzionale sviluppo di questo motivo nell'Antologia, incentrato sempre sulla maturità della donna, è stato capovolto da Christopulos, forse per un intrinseco atteggiamento più anacreonteo, per cui oggetto d'amore è adesso l'uomo, ossia il poeta stesso.

⁹ Cfr. anche V, 48 (RUFINO) nel quale, dopo una minuta descrizione dell'aggraziata bellezza della donna, quasi in forma di ἀπροσδόκητον, infine si fa velato riferimento alla sua incipiente canizie, che non intacca minimamente l'amore del poeta.

questi esempi, comunque, non emerge l'idea di un particolare fascino della vecchiaia in sé e per sé, ma piuttosto si fa continuo riferimento alla bellezza giovanile della donna, che fermamente resiste al tempo. Nessun richiamo al passato è in Βεβαίωσις e, d'altronde, non potremmo trovare nulla del genere, data l'inversione del ruolo dei due amanti che, come abbiamo detto, colloca l'uomo al centro degli interessi della donna.

Ma, a questo punto, ci preme sottolineare la presenza nell'Antologia di altri epigrammi che non hanno con i versi di Christopulos solo una generica affinità nella tematica della bellezza senile, ma contengono delle specifiche analogie, consistenti nell'utilizzazione di uno stesso motivo secondario "ruga=fonte d'amore", connesso e dipendente dal tema più generale "vecchiaia=persistenza del fascino giovanile". Primo fra gli altri merita di essere ricordato il noto epigramma funerario di Asclepiade (VII, 217), perché è quello che, con un certo margine di sicurezza, si può supporre sia stato presente al poeta neogreco: vv. 1-2

Ἀρχεάνασσαν ἔχω, τὰν ἐκ Κολοφῶνος ἐταίραν
ὅς καί ἐπὶ ρυτίδων ὁ γλυκὺς ἔζητ'᾽Ἐρως¹⁰.

La ragazza di Βεβαίωσις, nella sua confessione d'amore, rivela, che, oltre alla bianchissima barba (κάτασπρα... γένεια), esercita su di lei un fascino particolare ogni singola ruga (κάθε... ζαρωματιά) del poeta, allo stesso modo che in Asclepiade per sino le ρυτίδες di Archeanassa agiscono con intensa forza di seduzione. La consonanza dei due testi è provata, inoltre, dal riferimento ad Eros che, se in Asclepiade occupa una posizione di assoluto dominio, sedendo sovrano sulle rughe¹¹, si illanguì-

¹⁰ Una versione di questo epigramma, con qualche lieve variante, ci è tramandata da Diogene Laerzio (III, 31) e da Ateúeo (529 c) sotto la paternità di Platone (ep. VIII ed. Diehl). Sull'autenticità degli epigrammi di Platone cfr. W. LUDWIG, *Plato's love Epigrams*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies» 1963 pp. 59-82.

¹¹ Nella versione platonica la variante ἔπεισι al posto di ἔζητο conserva sempre l'idea del consolidato potere del dio, definito qui non più γλυκός, ma πικρός, con un probabile scambio dei due membri dell'originario termine saffico γλυκύπικρον (cfr. 130 Voigt).

disce in Christopulos cedendo il posto a molteplici amorini che prendono il volo ἀπὸ τὸ κάθε μέρος, motivo che ha una sua ben precisa collocazione nell'erotica antica¹².

Non pochi sono ancora gli epigrammi che si muovono su questa scia della ruga "attraente": ricordiamo i versi di Paolo Silenziario (V, 258), nei quali addirittura la ruga viene anteposta alla freschezza giovanile: v. 1 Πρόκριτός ἐστι, Φίλιννα, τεῇ ρυτίς ἢ ὁπὸς ἡβης / πάσης, e quelli di Macedonio (V, 227), che valuta positivamente l'eventuale comparsa di una ruga sul volto della donna amata: vv. 7-8 ... εἰ δέ τις ἔλθῃ / λοξὸς ἔλξῃ ρυτίδων, τλήσομαι ὥς φιλέων. C'è da osservare, però, che, in quest'ultimo caso, nel motivo della bellezza senile confluisce, e tutto sommato finisce per prevalere, un altro motivo, quello cioè dell'amore destinato a perdurare, senza soluzione di continuità, anche in vecchiaia¹³. Sebbene non più attraverso l'immagine della ruga, incontriamo ancora questa tematica della proiezione della bellezza della donna nella sua futura maturità nell'epigramma V, 26: l'anonimo autore, ispirandosi probabilmente all'epigramma asclepiadeo, da noi già preso in esame, fa scegliere adesso ad Eros, come sua sede congeniale non più la ruga, ma i bianchi capelli: vv. 3-4 ... ἦ ῥά γε ταύταις / θριξὶ συνοικήσει καὶ πολὺ ἦσιν Ἔρως.

Christopulos dunque, con la ruga di Βεβαίωσις — è fra l'altro l'unica presenza in tutto il corpus delle sue liriche —, ci dà precisa indicazione di un consapevole riallacciarsi all'ambito poetico dell'Antologia, che trova conforto proprio in questa ampia rassegna di epigrammi e, in special modo, nelle non fortuite coincidenze tematiche con Asclepiade. La ρυτίς, infatti,

¹² Il verbo πτέομαι ha avuto larghissimo impiego nella poesia d'amore antica a partire da Saffo: SAPPH. πότεα (cfr 130 V, 4), ἀμφιπτόταται cfr. 22 V, 12); ANACR. παραπέτεται (cfr. 83 GENTILI, 2), πέτεαι (cfr. 17 GENTILI, 1), etc...

¹³ Analoga concezione della vecchiaia è in Properzio, che non vede affatto in essa una limitazione del proprio amore per Cinzia: II, 18 vv. 5-7 *quid mea si canis aetas candesceret annis / et faceret scissas languida ruga genas?*; II, 25 vv. 9-10 *at me ab amore tuo deducet nulla senectus, / sive Tithonus sive ego Nestor ero.*

che ha trovato così largo spazio nell'area epigrammatica¹⁴, è invece del tutto assente nella rappresentazione anacreontica della vecchiaia, il cui tratto distintivo rimane quasi sempre la canizie¹⁵.

Infine merita forse attenzione un'ulteriore attestazione dell'influsso dell'Antologia nelle liriche di Christopulos, fornitaci dalla poesia Παροιμία, sempre della raccolta Ἀφροδίτη, che dal punto di vista tematico non si discosta molto da Βεβαίωσις. In essa il poeta fa suo il motivo ellenistico dell'amore poco fortunato, e quindi del tutto sconsigliabile, sia per la ragazza ancora acerba che per la donna già avanti negli anni, adombrandolo nella comune immagine dell'uva¹⁶: vv. 5-8

Μισῶ τὴν ἀγουρίδα
μισῶ καὶ τὴ σταφίδα
καὶ μόνον τὸ σταφύλι
τὸ δέχομαι στὰ χεῖλη.¹⁷

¹⁴ La ruga indubbiamente risponde meglio al gusto dell'epoca per la più realistica e pregnante rappresentazione che essa dà della vecchiaia: è, infatti, quasi sempre presente quando si vogliono elencare i deterioramenti fisici cui è soggetta la figura umana per il crescere degli anni: νῦν ρυτίδες καὶ θρίξ πολλὴ καὶ ρακῶδες (V, 36); e si veda ancora V, 76; 204; 264 - VI, 18 - XI, 54 etc. Spesso è proprio la ruga che viene invocata per placare la superbia di una donna fiera della sua bellezza: ὦ ρυτίδες καὶ γῆρας ἀνηλές, ἔλθετε θᾶσσον (V, 92); cfr. anche V, 273; 298. Ricorre ancora per descrivere la bruttezza di un'etera, ora vecchia e spregevole, un tempo invece piena di charme: V, 27; 271. Sono tutti, quindi, motivi topici che avranno poi largo seguito a Roma (cfr. ad es. HOR. *Carm.* I, 25 - III, 15 e 26 - IV, 13 - *Ep.* 7).

¹⁵ Cfr. ANACR. fr. 13-36-77-84 GENTILI; anacreontiche VII, LI, LIII, LIX (ed. PREISENDANZ).

¹⁶ Un riscontro parziale, ossia solo nel concetto del rischio insito nell'amore per una ragazza troppo giovane, lo possiamo trovare in HOR. *Carm.* II, 5 vv. 9-10 ...*tolle cupidinem / immitis uvae*.

¹⁷ Trad.: «Detesto l'uva acerba, detesto anche l'uva passa, e soltanto l'uva (matura) porto alle labbra». Nell'ultima strofa chiarisce esplicitamente l'allusione, esortante a scegliere le donne mature lasciando da parte le troppo giovani o troppo vecchie.

Da ciò quindi l'incondizionata preferenza del poeta per le donne di età matura. Non si può non rilevare la sorprendente somiglianza con l'epigramma V, 20 (Onesto), nel quale, con la medesima metafora dell'uva, si perviene ad un'analoga risoluzione del problema sulla scelta della donna: è senz'altro la πέπειρος quella che offre maggiori garanzie sulla positiva conclusione della vicenda amorosa.

Οὔτε με παρθενικῆς τέρπει γάμος, οὔτε γεραιῆς.
 τὴν μὲν ἐποικτεῖρω, τὴν δὲ καταιδέομαι.
 εἴη μήτ' ὄμφαξ, μὴ ἀσταφίς ἢ δὲ πέπειρος
 ἔς Κύπριδος θαλάμους ὠρία καλλοσύνη.

MARIA LAURA ANGELO

RECUPERO DI UNA CORRETTA LEZIONE DELLA « POETICA » DI ARISTOTELE

Aristot. *Poet.* 1448 b 4-9: εοίκασι δὲ γεννηῖσθαι μὲν ὅλως τὴν ποιητικὴν αἰτίαι δύο τινὲς καὶ αὗται φυσικαί. τό τε γάρ μιμεῖσθαι σύμφυτον τοῖς ἀνθρώποις ἐκ παίδων ἔστι καὶ τούτῳ διαφέρουσι τῶν ἄλλων ζώων ὅτι μιμητικώτατόν ἐστι καὶ τὰς μαθήσεις ποιεῖται διὰ μιμήσεως τὰς πρώτας, καὶ τὸ χαίρειν τοῖς μιμήμασι πάντας.

Delle due « cause naturali » che, secondo Aristotele, avrebbero dato origine all'arte poetica, la prima è di chiara evidenza (« Infatti l'istinto d'imitare è connaturato agli uomini fin dalla puerizia, e in questo (l'uomo) differisce dagli altri animali, perché è imitativo al massimo grado e acquista con l'imitazione i primi apprendimenti »), mentre la seconda rimane piuttosto incerta a causa del carattere colloquiale dell'esposizione aristotelica, ricca di frasi parentetiche e notazioni secondarie, non sempre certamente distinguibili e separabili dal discorso principale.

Secondo alcuni interpreti (Victorius, Ritter, Teichmüller, Bywater, Rostagni, Hardy, Gallavotti) la seconda αἰτία sarebbe rappresentata dalla frase che segue immediatamente il periodo sopra esposto: καὶ τὸ χαίρειν... « E il fatto che tutti godono delle imitazioni ». Secondo altri (Avicenna, Averroè, Sigonius, Dacier, Tyrwhitt, Vahlen, Montmollin, Butcher, Valgimigli, Else, Lucas) quest'ultima frase farebbe corpo (sia pure con una sintassi approssimativa) con la prima « causa », mentre la seconda « causa » sarebbe enunciata più innanzi 1448 b 20-22, dove è chiaramente detto che « oltre al gusto dell'imitare è connaturato in noi (κατὰ φύσιν ὄντος ἡμῖν) il gusto dell'armonia e del ritmo », e che « sin da principio quelli che erano in massimo grado disposti per tali cose, procedendo a poco a poco

generarono la poesia ». Le due αἰτίαι φυσικαί dell'arte poetica sarebbero dunque rappresentate: 1) dalla *naturale* tendenza dell'uomo ad imitare ed a godere delle imitazioni: 2) dalla *naturale* tendenza dell'uomo all'armonia e al ritmo. Per cotali due tendenze naturali, gli uomini κατὰ μικρὸν προάγοντες ἐγέννησαν τὴν ποιήσιν. Questa interpretazione delle « due cause » appare certamente la migliore, anche perché è assai difficile convincersi che la frase τὸ χαίρειν τοῖς μιμήμασι πάντας, « il fatto che tutti godono delle imitazioni », possa costituire qualcosa di diverso dall'essere connaturato agli uomini l'imitare » e non piuttosto un aspetto del medesimo istinto, cioè della medesima αἰτία¹: che gli uomini siano naturalmente portati ad imitare e che tutti provino diletto a vedere imitare, non possono essere altro che le due facce di un'unica realtà, di un'unica αἰτία, e non già due diverse cause della poetica.

A distogliere numerosi critici da quella che dovrebbe essere la più probabile interpretazione del passo, avrà certo contribuito la indefinitezza sintattica della frase infinitiva καὶ τὸ χαίρειν τοῖς μιμήμασι πάντας, che non senza difficoltà può intendersi come secondo soggetto del predicato σύμφυτον... ἐστὶ della prima αἰτία e quindi tutt'uno con questa², anche se d'altra parte non appare normalmente e chiaramente coordinata con (e distinta da) la « prima causa » espressa da una dichiarativa (τὸ γὰρ μιμεῖσθαι σύμφυτον ...ἐστὶ). La giusta via per giungere ad una soddisfacente soluzione del problema era stata indicata da Gudeman (op. cit. 116) il quale a ragione notava che la frase τὸ χαίρειν... πάντας non è che un secondo argomento, direttamente dipendente (come la precedente proposizione dichiarativo-causale ὅτι... ἐστὶ... καὶ ποιεῖται) da τούτῳ διαφέρουσι: « E in questo (gli uomini) differiscono dagli altri animali, *perché* è un animale estremamente imitativo e acqui-

¹ A. GUDEMAN, Aristoteles περὶ ποιητικῆς, Berlin 1934, p. 116; M. VALGIMIGLI, *Aristotele, Poetica*, Bari 1934, p. 57 n. 1.

² La presenza dell'accusativo πάντας dove si attenderebbe πᾶσι si può giustificare con l'intento di evitare confusione, data la presenza del dativo μιμήμασι retto da χαίρειν.

sta con l'imitazione i primi apprendimenti: e *perché* tutti godono delle imitazioni ». Gudeman non spiega tuttavia come la frase τὸ χαίρειν... πάντας possa intendersi in tale senso dichiarativo-causale, e questa obbiettiva difficoltà sarà stata causa della sfortuna della sua pur felice intuizione³. La quale avrebbe potuto essere invece validamente sostenuta dalla traduzione latina eseguita da Guglielmo de Moerbeke nel 1278 su un codice greco per noi perduto (Φ) « germanus frater » del vetusto Parisinus 1741 (A)⁴: « Nam imitari connatum hominibus est ex pueris, et hoc differunt ab aliis animalibus, quia maxime imitativum est (...) et *propter gaudere imitaminibus omnes* ».

Sembra indubbio che il perduto codice Φ tradotto dal Moerbeke, presentasse la lezione διὰ τὸ χαίρειν... come si può inferire anche da 1449 a 5-6 dove διὰ τὸ μείζω καὶ ἐντιμότερα τὰ σχήματα εἶναι concordemente tradito, viene puntualmente tradotto: « propter maiora et honorabiliora esse scemata ». Tale preziosa lezione che getta luce su tutto il passo preso in esame non solo è sfuggita al Gudeman, che pur avrebbe potuto trarne un sicuro sostegno per la sua giusta interpretazione, sì anche a tutti i susseguenti editori fino al Gallavotti, e persino agli editori della traduzione latina del Moerbeke, i quali non segnalano nell'apparato la divergenza tra Φ (*propter gaudere* = διὰ τὸ χαίρειν, cf. 1449 a 5-6) e tutta la rimanente traduzione⁵.

ANTHOS ARDIZZONI

³ Non mi risulta che altri interpreti abbiano tenuto conto delle giuste osservazioni del Gudeman.

⁴ *Aristoteles latinus XXIII: De arte poetica Guilelmo de Moerbeke interprete*, ed. † ERSE VALGIMIGLI, reviserunt praefatione indicibusque instruxerunt A. FRANCESCHINI, L. MINIO-PALUELLO, Bruges-Paris 1953, p. XII s.; *Aristotelis De arte poetica liber, recognovit* R. KASSEL, Oxonii 1965-68, X.

⁵ Anche la traduzione araba sembra confermare la lezione τὸ χαίρειν (« Etiam omnes ii gaudent et laetantur adsimulatione et imitatione »).

DER REDNER EINE TYPOLOGISCHE BETRACHTUNG

Der Redner ist eine Figur der europäischen Kultur. Die orientalischen Despoten bedurften seiner ebensowenig wie die Söhne der Sonne in Ostasien, die Herren in Indien, die Inkas oder die Ägypter. Bei ihnen hatte der Schreiber einen vergleichbaren Ehrenplatz. Redner gibt es dort, wo es eine Öffentlichkeit mit dem Wort zu formen gilt. Ich formuliere zunächst vorsichtig. Denn auch bei Homer will der Mann der Adelsgesellschaft werden ein Täter von Taten und ein Redner von Worten. Aber es ist doch die Demokratie in ihren verschiedenen Formen, in der das freie und entscheidende Wort gedeiht, Ruhm bringt und also so etwas wie einen Typ Mensch hervorbringt, ein Ideal schafft, womöglich einen Berufsstand, eine Zunft sich entwickeln läßt.

In Griechenland, vor allem aber im römischen Reich findet man die Rednerstatuen. In Rom in der feingefalteten Toga, den linken Arm eingehüllt, die Rechte sprechend erhoben, ein Bild ruhiger Beherrschtheit. Man fühlt sich an das Bild eines Dirigenten erinnert, freilich eines solchen, der schon wegen seiner Gewandung die Gemütsbewegungen lenken muß mit Wort und Auge ohne große eigene körperliche Bewegungen und Emotionen.

Bei solchem Vergleich wird aber sogleich auch eine Problematik sichtbar, die mit dem Redenkönnen engstens verknüpft ist. Wenn man diesen Vergleich mit dem Dirigenten noch jüngst auf Cicero angewendet hat, als ob dieses sein letztes Ziel gewesen wäre, wie ein Dirigent das Orchester, so er die Menge des Publikums dorthin zu bewegen, wohin er will, und so zum Erfolg zu kommen, so muß man sich doch fragen, wie es mit der Sache und der Wahrheit steht. Ist sie nicht in bedenklicher Weise in Gefahr, wenn so die Selbstherrlichkeit der Kunst

auf das Ganze der Lebenswirklichkeit übertragen wird? Wie verhält sich Redekunst und Wahrheit?

Dieses Problem ist von Anfang an im Spiele, als man über das Phänomen der Rede nachzudenken begann. Das geschah im Griechenland des fünften Jahrhunderts, als die Demokratie Athen ins Zentrum des politischen und geistigen Geschehens rückte. Damals kamen die Repräsentanten des Geistes dorthin, um in ihren Vorträgen an diesem erregenden Leben teilzunehmen und es mitzugestalten. Ich meine natürlich die Sospisten, am besten wohl mit Professoren zu übersetzen, politische Wissenschaftler. Ihre Weisheit bestand in der πολιτική τέχνη, dem Sichverstehen auf die Behandlung des Staatswesens. Hierbei aber spielte die Rede eben eine ausgezeichnete Rolle. Und das, was sie wollten, konnten und lehrten, war, die geringere Sache zur größeren zu machen, τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν wie Protagoras sagte. Mittel aber war die Suggestivkraft der Rede. Man wußte, daß sie nicht nur durch imponierendes Wissen gesteigert wurde, sondern daß ein Hauptfaktor ihrer Wirkung und ihres bewegenden Zaubers in der Form lag. Daher das Studium ihrer Formen, wie Reim, Assonanzen, Homoioteleüta usw., alles das, was wir die gorgianischen Figuren nennen, weil Gorgias aus Leontinoi sie zuerst untersucht hat. Auch sprachliche Nuancen wurden geklärt, nämlich in der Synonymenforschung des Prodikos. Die kunstmäßige und psychologische Seite der Rede, in der ihre Wirkung zuerst gespürt wurde, machte mit der Devise, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, die Rede zur entscheidenden Macht und zu einer furchtbaren Waffe vor Gericht und in der Volksversammlung.

Sokrates und Plato haben hier den entscheidenden Widerstand geleistet. Zwar ist es interessant, daß der große komische Dichter Aristophanes und entsprechend sein Publikum Sokrates und die Sophisten in einen Topf werfen konnten, aber die maieutischen Sprachanalysen der griechischen Wertbegriffe waren das genaue Gegenteil von den sophistischen Sprachmanipulationen: sie bezogen immer die ἀρετή das Ganze der Persönlichkeit, mit ein, wenn sie sich auch ständig zu entziehen schien. Platon hat dann festgestellt, daß nicht der Mensch, sondern

Gott das Maß aller Dinge ist, und hat auch sonst das Denken umgekehrt: glücklich ist der, der die Ordnung der Seele bewahrt, nicht der, der sich — mit der Gewalt der Rede und ihrer Künste — des Äußeren bemächtigt, der Wahrheit dient und im Schauen der Idee seine Vollendung erfährt, nicht dem Schein der δόξα verfällt. Hier konnte das Wort nur etwas Vorläufiges sein, wie er im 7. Brief bekennt, und für Rhetorik war kein Platz. Im Phaidros hatte er zwar auf die richtige Form der Rede mit Betonung der Grenzen der Schriftlichkeit hingewiesen und am Schluß auf eine große Hoffnung der Redekunst, Isokrates — Cicero wird in *de oratore* es später ähnlich mit seinem größten Rivalen, Hortensius, machen —, hingedeutet, aber den Anspruch der Redekunst, politische Weisheit zu sein, hat er stets abgelehnt.

Die Wirklichkeit blieb. Die Szene beherrschten die Redner. So sehr, daß selbst die Historiker in ihren Werken den Hauptakteuren Reden in den Mund legten. Es war die Blütezeit der attischen Redekunst. Die Philologen der alexandrinischen Epoche haben aus ihnen die zehn besten zur Standardliste, der δέκας der zehn attischen Redner ausgewählt. Wahrlich sehr verschiedenartige Typen befanden sich unter diesen zehn, angefangen von Lysias, der für Angeklagte Reden schrieb, bis zu Demosthenes, der das Volk immer wieder gegen Philipp von Makedonien wachrüttelte. Stilistische Kriterien, Sprachgewalt, hat sie dieser Ehre teilhaftig werden lassen. Eine Geschichte der attischen Redekunst läßt sich wegen der Diskrepanzen der sozialen Stellung der Redner, der Gelegenheit der Reden und der Verschiedenheit der Gegenstände schwer entwickeln. Sie sind nicht gerade wie Athene aus dem Haupte des Zeus entsprungen. Aber nach der Schule der Sophistik ist plötzlich eine Fülle da, die jeder für sich ihre Sache perfekt machten. Einer von ihnen aber dachte auch über die Sache selbst weiter nach.

Das war Isokrates, der Antipode Platons, der eine Theorie der Rede entwickelte und der eine Schule gründete, aus der, wie Cicero in *de oratore* sagt, lauter principes entsprangen. Er selbst wagte es nicht, öffentlich zu reden, aber schrieb Reden vor allem politischen Inhalts, wodurch er zum ersten Publi-
zi-

sten großen Stiles wurde. *Begabung, Technik, Übung*, das hielt er für die drei Erfordernisse des Redens. So wählte er seine Schüler sorgfältig aus, vermittelte ihnen den Logos, vor allem die ausgewogene Gliederung der Periode in Cola und ihren Schmuck — Isokrates gilt als der Meister der runden und schön klingenden Periode — und übte mit seinen Schülern an den Gegenständen des griechischen Lebens das, was er seine Philosophie nannte, die den Schüler zu einem tüchtigen Bürger machen sollte. Er hatte sozusagen das Unanstößige der Sophisten gerettet und es mit einem konventionellen förderungswürdigen Inhalt gefüllt.

Soll man schweigen, wenn ein Isokrates redet? soll Aristoteles gesagt haben. Jedenfalls ist Aristoteles mehr als Platon ausdrücklich und grundsätzlich auf die Rhetorik eingegangen. Für ihn ist die Rhetorik ein Teil der politischen Technik. Sie ist zu gliedern in drei Teile, die politische Rede, die Gerichtsrede und die Würdigung, was die Griechen *Epideixis* nennen. In der ersten sind die Zuhörer aufgerufen zum Urteil über Zukünftiges, in der zweiten über Vergangenes, in der dritten schauen und hören sie wie bei einer Festversammlung. Das Ziel der Rede ist, Überzeugung zu schaffen (*πειθώ*). Zu diesem Zwecke gilt es nach beiden Seiten die Argumente zu beherrschen, die sie stützen oder schwächen. Diese sind an sich weder wahr noch falsch, es ist zu hoffen, daß der Redner sie für das Gute einsetzt. In seiner Rhetorik hat Aristoteles solche rhetorischen Argumente, Enthymeme, die sich von den *Topoi* der Dialektik durch ihre Bodenlosigkeit unterscheiden, gegeben.

Damit war der Wissenschaftscharakter der Redekunst gegen Anfechtungen gesichert, ihr Rang aber wesentlich beschnitten. Das, was bei Sokrates begonnen hatte, wurde weiter vertieft, nämlich daß die einen, die Philosophen, die Sachen lehrten, die Rhetoren hingegen immer mehr nur die Form und ihre Regeln. Das, was Cicero in dem Werke vom Redner so prägnant das *discidium linguae atque cordis* nennt, die Kluft zwischen Rede und Denken, war eingetreten. Und es begann unter weiterer Ausbildung eines rhetorischen Systems — hier ist vor allem Hermagoras aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhun-

derts zu nennen — der Kampf zwischen Philosophie und Rhetorik um die Jugendbildung, wobei die Rhetorik den Menschen das lehren wollte, worin er sich vor allem vom Tier unterscheide, wie Isokrates gesagt hatte, die Philosophen aber alles Gewicht auf die Sache, die immer mehr die private und intellektuelle Weisheit wurde, legten.

Da trat in Rom in den Jahren zwischen 90 und 80 ein etwa zwanzigjähriger junger Mann mit einer Schrift hervor, in deren Proömien er ankündigte, daß er nichts Geringeres beabsichtige, als diese jahrhundertealte Entwicklung rückgängig zu machen. Er hatte in Rom beim griechischen Redelehrer Rhetorik studiert, aber offenbar hatte dieses Studium seinen produktiven Widerspruch erregt. Er verfaßt selber eine Schrift über den ersten Teil der Redekunst, die *inventio*, wie man den Stoff findet. Vor allem aber hat er über Sinn und Wert dieser Redekunst nachgedacht. Die Trennung zwischen Philosophie und Rhetorik behagte ihm nicht. Er kam nach langem Nachdenken zu dem Schluß, daß Weisheit ohne Redekunst den Staaten zu wenig nützt, daß aber Redekunst ohne Weisheit ihnen meistens zu sehr geschadet hat, genützt niemals. Die historische Entwicklung ist also einen falschen Weg gegangen. Männer wie Cato, Laelius, Scipio Africanus und die Gracchen haben beides vereint, quibus in hominibus erat summa virtus et summa virtute amplificata auctoritas et, quae et his rebus ornamento et rei publicae praesidio esset, eloquentia, *sie* ermutigen zum Studium der Redekunst, um mit ihr gerüstet, die sapientia zur Geltung zu bringen, der Gesellschaft in vieler Hinsicht zu nützen und in dem groß zu sein, worin der Mensch über das Tier herausragt. Der junge Mann, der hier mit seinem fertigen Lebensprogramm auftrat, nämlich der Vereinigung von Inhalt und Form, von Wahrheit und Wirkung, war natürlich der 106 geborene Marcus Tullius Cicero, der der größte Redner werden sollte, den Rom hervorgebracht hat.

Der jugendlich geniale Entwurf konnte so nur auf dem Boden des starken Staatsgefühls der römischen *res publica* erwachsen und nun allerdings auf einem ganz verschiedenen historischen Hintergrund der Geschichte der römischen Bered-

samkeit, die Cicero später in seinem Brutus darstellen sollte.

Cicero nennt selbst die, die ihm als vorbildliche Redner vorschweben, Cato, Laelius, Scipio, die Gracchen. Sie verbanden Wissen und Können in den politischen Aufgaben mit einer natürlichen Redegabe. Diese war allerdings in der römischen res publica ebenso notwendig wie in der attischen Demokratie, ob der Politiker nun im Senat, vor der Volksversammlung oder in Prozessen auf dem Forum zu reden hatte. Der erste, von dem wir Näheres wissen, war der große Neuerer Appius Claudius Caecus, der Erbauer der Via Appia und der Aqua Appia. Von ihm ist berühmt gewesen die Rede, die er im Senat hielt, als dieser auf ein Friedensangebot des Pyrrhus hin schwankend zu werden drohte. Der Blinde ließ sich in den Senat tragen und mit seiner ganzen Autorität donnerte er los: früher habe er darunter gelitten, daß er blind sei. Jetzt möchte er noch taub dazu sein, um diese Schande nicht zu hören. Eine großartige Antithese, wie sie ein Rhetor nicht besser hätte lehren können, hier aber spontan einer Lebenssituation entsprungen und die Gewalt zeigend, die römische Rede schon von sich aus auch stilistisch errungen hatte. Deutlicher tritt das für uns beim Alten Cato hervor, mit dessen mehr als 150 Reden sich Cicero als Sammler beschäftigt hat. Eine unerhörte Vitalität und Sprachkraft tut sich in ihnen kund, sodaß an diesen Reden, sieht man von dem altertümlichen Stil ab, kein Mittel fehlte, wie Cicero urteilt. Mit Rhetoren hatte der Alte Cato, der zuerst auch Reden eigener Provenienz in seinem Geschichtswerk veröffentlichte, nichts zu tun: hat er doch erst im hohen Alter griechische Schriften studiert. Der Redner ist für ihn ein *vir bonus dicendi peritus*, ein rechtschaffener Mann, der sich aus der Erfahrung aufs Reden versteht. Die nächste Generation, die Gracchen, waren raffinierter, vor allem im Vortrag — C. Gracchus, wird erzählt, habe sich mit einer Flöte den Einsatztönen geben lassen —, sie mochten auch griechische Rhetoren, die es jetzt in Rom gab, gehört haben, von ihrem Einfluß spüren wir kaum etwas. Mit der nächsten Generation kommen wir zu den Meistern von Ciceros Jugend, zu Crassus und Antonius. Crassus vertrat die Ansicht, daß der Redner gebildet sein müsse, während Antonius

die Rede für ein Produkt der Erfahrung hielt, eine Verschiedenheit der Ansichten, die bei den Brüdern Ciceros genauso zu finden ist, wobei Cicero Crassus, Quintus, der Bruder, Antonius zuneigte. Beide kannten offenbar das oder die rhetorischen Systeme, aber sie hielten es für gut, daß das mißtrauische Publikum davon nichts wissen sollte: Crassus wollte zwar nicht im Geruch stehen, er habe diese Dinge nicht gelernt, aber man sollte wissen, daß er sie verachtete, Antonius aber hielt seine Rede für glaubwürdiger, wenn man dachte, er habe sie überhaupt nicht gelernt.

Diese neumodischen griechischen Einfuhrprodukte begegneten also höchstem Mißtrauen. Das war kein Wunder. Konnte man mit einer Technik, die jeder Schuljunge lernen konnte, Überzeugung und Vertrauen, *fides*, künstlich bewerkstelligen? In Rom sprach nicht jeder, der wollte und konnte, sondern das waren alles Männer von Rang. Wenn sie sprachen, stand das Gewicht der Erfahrung meist eines langen Lebens hinter ihnen, die *auctoritas*. Der *usus* und die *experientia* erlaubten es ihnen, ihr Wort beizusteuern, sei es im Senat, als Tribun in der Volksversammlung — vom versammelten Volk sprach niemand — oder als Patronus vor Gericht. Für diese Männer kam es auf die Sache an: *rem tene, verba sequentur*, sagte der Alte Cato. Einen orator nannte man einen solchen Mann, der mit dem Gewicht seiner Rede die Mitbürger lenken konnte — das Wort hat bis zu unserem Oratorium seinen hohen Klang behalten — und er stand im Rang neben dem Feldherrn vor dem Juristen. Der Feldherr erweitert die römische Welt nach außen, der Redner nach innen, während dem Juristen nicht wie den beiden andern die *salus*, sondern die *salubritas* zur Aufgabe gestellt ist, nicht die Unversehrtheit selbst, sondern sozusagen die gute Luft, in der sie gedeiht.

Hier kehren wir zu Cicero zurück. Wie setzt er sich mit der großen Macht der Rhetorik auseinander? Klar ist, daß das verklemmte Verhältnis, wie Crassus und Antonius sich verhielten, auf die Dauer keine Zukunft haben konnte. Cicero hat die Lösung gefunden. Zweimal hat er über den orator geschrieben, einmal — 55 — in den drei Büchern *de oratore*, dann — 46 —

in der Schrift *orator*. Schon der Titel ist bezeichnend: seine Sorge gilt dem römischen *orator*. Wie bringt er aber die beiden Dinge, hier die große römische Lebenswirklichkeit, da System und Theorie in Einklang?

Um das zu verstehen, müssen wir 10 Minuten Rhetorik treiben, um zu sehen, was es für Cicero dort zu lernen gab. Erst dann können wir verstehen, was er daraus gemacht hat. In *de inventione* hat er das, was er beim Rhetor gelernt hat, dargestellt.

Er weiß, daß die kunstmäßige Beredsamkeit, die man Rhetorik nennt, ein bedeutender Teil der Politik, der *civilis ratio*, ist. Ihre Aufgabe ist es, in der zur Überzeugung geeigneten Weise zu reden; denn ihr Ziel ist, zu überzeugen. Der Stoff ist von Aristoteles mit Recht auf epideiktische, politische und Gerichtsrede begrenzt worden. Wenn Hermagoras den Stoff in *causa* und *quaestio* scheidet, spezielle Fälle und allgemeine Fragen, so kann man das, worum sich die größten Philosophen bemühen, etwa ob es neben dem Vollkommenen noch ein anderes Gut gibt, nicht noch dem Redner aufbürden. Diese Technik ist in fünf Teile zu gliedern: das Finden des Stoffes (*inventio*), die Anordnung (*dispositio*), die sprachliche Ausgestaltung (*elocutio*), das Auswendiglernen (*memoria*) und schließlich der Vortrag (*pronuntiatio*, in *de or.* die *actio*). Dieser Gliederung der verschiedenen Aufgaben, die die Bewältigung des Stoffes stellt, entspricht eine Fünfgliederung der Rede selbst. Sie teilt sich auf in das *Proömium*, die Erzählung (evtl. ein 6. Teil, die *partitio*), die Beweisführung (*argumentatio*), die Widerlegung des Gegners (*refutatio*) und die *conclusio*, den Abschluß. Für den angehenden Rhetorikjünger war natürlich die Gerichtsrede das Interessanteste: wie bewältigt man einen *Streitfall*? So schickt Cicero in der Frühschrift eine Behandlung dieses Problems voraus. Jeder Streitfall enthält nach ihm — andere trugen das Problem leicht verändert vor — entweder eine Frage des Faktischen oder des Begriffs oder der Art oder der Verhandlung. Man findet die *constitutio*, die *στάσις* des Falles, seine Lage, wenn man die Abwehr des Angriffs formuliert: du hast das und das getan, die Replik: ich habe es nicht getan bzw. ich

habe es mit Recht getan. Handelt es sich um einen Streit, ob etwas geschehen ist, kann man also antworten «ich habe es nicht getan», so hat man eine Frage des Faktischen, den status coniecturalis (weil man mit Vermutungen arbeiten muß). Handelt es sich um Namen und Begriff, liegt der status definitionis vor, weil man sich auf die Definition stützt. Etwa ob es sich um Tempelraub oder Diebstahl handelt. Ähnlich liegt der Fall, wenn es gilt, auf die Entgegnung "iure feci" die Qualität der Tat zu begründen. Dann liegt der status generalis oder qualitatis vor. Diese Sachlage hat wieder Unterteilungen, die hier auszuführen zu weit führen würde. Schließlich hatte Hermagoras einen vierten status hinzugefügt, die constitutio translativa, bei der gefragt wird, ob der Fall vor dem richtigen Gericht zum richtigen Zeitpunkt anhängig gemacht worden ist, widrigenfalls der Prozeß verlorenggeht. Der angehende Redner wird also zunächst die Frage bestimmen, um die es geht. Dann wird er überlegen, ob der Streitpunkt auf Sachargumentation beruht oder auf Interpretation von Schriftlichem, Gesetzen etwa, also "in ratione an in scripto sit". Ist letzteres der Fall, kann man wieder unterscheiden, je nachdem das Problem darin liegt, ob Sinn und Formulierung sich nicht decken (*de scripto et sententia*), ob zwei Gesetze sich widersprechen (*ex contrariis legibus*), ob mit dem Wortlaut zwei oder mehrere Dinge bezeichnet werden können (*ambiguum*), ob sich aus Geschriebenem Nichtgeschriebenes erschließen läßt (*ratiocinativum*) und ob schließlich die Bedeutung eines Wortes strittig ist, sodaß man wie bei dem status definitionis definieren muß (*definitio*). Weiter muß man überlegen, ob es mehrere dieser Streitpunkte gibt, d.h. ob die causa simplex oder iuncta ist. Dann ergibt sich aus der constitutio die quaestio: iurene fecerit? Es folgt die ratio, die Begründung des iure und der weitere Gang, die Bestreitung der Begründung, *deductio rationis*, der wesentliche Streitpunkt, die iudicatio und das entscheidende Argument des Verteidigers, das firmamentum.

Ein Beispiel: Du hast die Mutter getötet, Orest (*intentio*). Ich habe sie mit Recht getötet (*depulsio*). Hat er sie mit Recht getötet? (*quaestio*). Ja, denn sie hat meinen Vater getötet (*ratio*).

Deswegen brauchtest du nicht sogleich zu töten (*infirmatio* oder *deductio rationis*). Zu fragen ist, ob die Mutter von Orest zu Recht getötet wurde, da sie seinen Vater getötet hatte (*iudicatio*); wenn Orest sagt (*status generalis* oder *qualitatis*), die Gesinnung seiner Mutter gegen den Vater, gegen ihn, gegen die Schwester, gegen den Thron, gegen Stamm und Familie sei so gewesen, daß ein Familienmitglied hätte die Strafe vollziehen müssen, so hat man den stärksten Beweis gefunden (*firmentum*).

Nun konnte man sich an die Ausarbeitung der Rede mit ihren fünf oder sechs Teilen machen. Wie für jedes der genannten Elemente des Systems gab es auch für sie vielfach kontroverse und abgewandelte Vorschriften, Ratschläge und Gliederungen. Um eine Andeutung zu geben, sei zum Schluß noch das Proömium besprochen und zwar unter dem Gesichtspunkt der *inventio*.

Das principium — ein ausdrücklicher Anfang im Unterschied zur *insinuatio*, mit der man sich in die Seele eines verstimmtten Hörers einschleichen muß — soll den Hörer wohlwollend, aufmerksam, gelehrig machen (*benevolum, attentum, docilem*). Zu diesem Zwecke muß man die Arten der Fälle und ihren Eindruck auf die Zuhörer, das heißt die Richtet, über alles Bisherige hinaus unterscheiden können. Es gibt deren fünf: *honestum, admirabile, humile, anceps, obscurum*, eine anständige Sache, der der Hörer von vornherein gewogen ist, eine seltsame, der der Hörer befremdet gegenübersteht, eine geringe, die er für nicht beachtenswert hält, eine gemischte, bei der Abneigung und Interesse des Hörers sich die Wage halten, schließlich eine dunkel-schwierige, bei der die Aufnahmefähigkeit des Hörers stark überfordert ist. In jedem Fall muß man verschieden anfangen. Bei der befremdlichen Sache, der *admirabilis*, kann man, wenn die Hörer nicht zu abweisend sind, mit einem principium — das *exordium* ist zu teilen in principium und *insinuatio* — Wohlwollen bewirken. Will man von Erzürrten sogleich Frieden und Wohlwollen, erntet man nur Haß. Sind also die Hörer sehr abweisend, muß man auf Umwegen sich in ihr Wohlwollen einschleichen. In der geringen Sache, der *humilis*, muß man die Hörer gespannt machen.

In der *anceps*, der unentschiedenen, fängt man mit der *iudicatio*, dem Hauptproblem an, wofern dieses in Zweifel steht; ist sie teils ehrenvoll, teils schimpflich, wird man alles Gewicht auf die Seite des Ehrenvollen legen.

Bei der *honesta causa*, die von vornherein die Sympathie hat, kann man die Einleitung weglassen und etwa mit der Erzählung oder dem Gesetz anfangen.

Bei der *causa obscura*, die schwer verständlich ist, muß man den Hörer gelehrt machen.

Wie macht man das? Belehrbar macht man die Hörer, wenn man den springenden Punkt der Sache klar und kurz offen darlegt. Zugleich muß man sie auf diesen Punkt spannen. Denn es gibt keine Aufnahmebereitschaft ohne Gespanntsein. Gespannt aber macht man jemanden, wenn man zeigt, daß die Sache groß, neu, unglaublich ist und alle oder die Hörer oder bestimmte hohe Persönlichkeiten, gar das Vaterland oder die Götter betrifft. Wohlwollen erreicht man *quattuor ex locis*, aus vier Stoffbereichen: aus dem eigenen Bereich, dem der Gegner, dem der Richter, dem der Sache selbst. Von der Sache der Gegner her erreicht man Wohlwollen z. B., wenn man sie in Haß, Verdacht oder Verachtung, *odium*, *invidia* oder *contemptio*, bringt. Verhaßt macht man sie, wenn man vorbringt, daß sie etwas Ordinäres, Hochfahrendes, Grausames oder Bösertiges getan haben, *spurce*, *superbe*, *crudeliter*, *malitiose fecisse*, in böswilligen Verdacht zieht man sie, wenn man ihre Gewalttätigkeit, ihre Macht, ihren Reichtum, ihre Verwandtschaft, ihr unerträglich hochfahrendes Benehmen hervorhebt und daß sie auf diese Dinge ihr Selbstvertrauen mehr gründen als auf ihre Sache. Verächtlich macht man sie...

Wir brechen hier ab; denn es kommt uns auf das Prinzipielle an. Das ganze System wird in der gleichen Weis aufgebaut. Was liegt hier vor? Im Bereich des Wortes wird offenbar im Glauben, alle Möglichkeiten erschöpfen zu können, eine zweite Wirklichkeit aufgebaut, mit deren Hilfe man jeden Fall zu bemeistern hofft, um den Sieg zu erreichen. Es ist eine Art Strukturalismus mit all der Faszination, die er auch heute hat. Cicero hat also in seiner Jugend — wir können es im einzelnen an *de inventione* zeigen — munter mitgespielt.

Es soll nicht geleugnet werden, daß das System seinen Nutzen hat. Beim Durchdenken einer Sache hat man sozusagen eine Liste, von der man abstreichen kann, was man alles gebracht, sehen, was man vielleicht übergangen hat. Aber liegt da nicht die Gefahr, daß man dem Aberglauben verfällt, man hätte die ganze Wirklichkeit? Ist nicht jede *causa* ein besonderer Fall? Ist es nicht die *Persönlichkeit des Redners* in ihrer Besonderheit, die sich aussetzt und den Erfolg erkämpft? Und kann der Redner sowohl im Prozeß, vor allem aber als Politiker die Dinge mit einer lernbaren Technik so manipulieren, ist er nicht der Wahrheit verpflichtet? Was aber den Stil, das eminent Besondere, anbetrifft, ist er lernbar, ist es mit den Rede- und Gedankenfiguren und den Schmuckmitteln getan?

Es war, wie sich bei den Sophisten schon gezeigt hatte, eine besonders gefährliche Technik, die da gelehrt wurde. In Rom mit Mißtrauen betrachtet vor allem, als nun auch der popularen Seite die Sache zugänglich gemacht werden sollte, indem Rhetoren auftraten, die auch auf lateinisch lehrten. Der junge Cicero hätte auch sie am liebsten gehört. Man sah aber zu Hause seine schwer besiegbare Neugierde nicht gern, und so ließ er es. Die lateinischen Rhetoren wurden aber verboten.

Was Cicero wollte, war freilich etwas anderes, und er hatte es schon in derselben Jugendschrift, wie wir sahen, als Lebensentwurf verkündet. Im reifen Mannesalter ist ihm die ganze Schwere des Problems aufgegangen.

Man hat *De oratore* noch nicht als *Überwindung* des rhetorischen Erstlings dargestellt, was das Werk auch nach seinen eigenen Worten ist und sein soll.

Es war ein glücklicher Gedanke, die Meister seiner Jugend und allgemein anerkannten größten Redner dieser Zeit im Kreise befreundeter älterer und jüngerer Redner und Politiker sich über den Redner unterhalten zu lassen, jene Männer, die, wie wir immer mehr erkennen, nicht ganz ohne Grund glaubten, daß es der Glaubwürdigkeit der Rede schade, wenn es scheine, als ob Technik und Manipulation im Spiel wären, und die doch beide, wie Cicero in seiner Jugend durch kecke Fragen festgestellt hatte und wie nun ihre Ausführungen zeigen, mit der

Sache so vertraut sind, daß sie sich kritisch mit ihr auseinandersetzen können. Der Dialog spielt im Jahre 91 v. Chr., dem Todesjahr des Crassus — er starb nach einer Rede, in der er sich mit der ganzen Wucht seiner Persönlichkeit gegen den senatsfeindlichen Konsul Philippus eingesetzt hatte —, und ist so ein Vermächtnis über die Gestalt des großen römischen orator, das Cicero im Jahre 55, in dem er den Dialog schrieb, reich erfüllt hatte.

Schon in der Vorrede geht Cicero von dem merkwürdigen Umstand aus, daß es so selten ganz große Redner gibt, *Crassus* entwickelt diesen Gedanken vor den Freunden weiter, indem er in einem Lobpreis zeigt, wie in der Redekunst die höchste menschliche Kultur, ihre soziale Fähigkeit im Staatlichen und Persönlichen ihren Gipfel erreicht. Im Politischen ist es selbstverständlich, man muß sie aber als Genzheit bis eins Private verfolgen: *quid esse potest in otio aut iucundius aut magis proprium humanitatis quam sermo facetus ac nulla in re rudis?* Über Geschichte und Staat hatte er vorher gesprochen. Er würde einen zweiten Vortrag fordern, wenn man den Feinheiten dieses Dialogs unter den höchsten Staatsmännern und Rednern Roms im einzelnen nachgehen wollte. Es soll vielmehr darauf ankommen, das Wesentliche, was Crassus und Antonius an der Rhetorik auszusetzen haben oder besser positiv, was sie ihr als das Wesentlichere entgegenstellen, herauszuheben.

Nachdem der skeptische Schwiegervater Scaevola diese Begeisterung etwas getrübt und es ein Hin und Her über die Bedeutung der Redekunst gegeben hat, läßt sich Crassus herbei, über die Erfordernisse des Redners und seine eigenen Erfahrungen zu sprechen. Wieder steht die Größe der Aufgabe vor Augen, die Abhängigkeit von natürlichen Gaben, Veranlagung und Genie, den körperlichen Vorzügen der Stimme, der Kraft, des Gedächtnisses — ein orator ist eben nicht nur einer, der nur gerade den Notwendigkeiten genügt, sondern, fragt man nach seiner spezifischen Qualität, der, der einem bewundernswert scheint, der frei urteilen kann; so wie man auch einen schlechten Schauspieler nicht erträgt. Und nun kommt eine erstaunliche Enthüllung, ein Bekenntnis, und erste Vorschrift. Crassus scheinen

die besten Redner, wenn sie nicht ängstlich zu reden beginnen und am Anfang befangen sind, fast unverschämt — paene impudentes — zu sein. Freilich wird das selten geschehen. Gerade wer am besten spricht, fürchtet am meisten die Schwierigkeiten des Redens, die mannigfachen Zufälle der Rede und die Erwartung der Menschen. Wer aber nichts vorbringen kann, was der Sache, des Namens des Redners, der Ohren der Menschen würdig ist, ist dennoch, auch wenn er beim Sprechen aufgeregt ist, unverschämt. Denn dieses Prädikat vermeiden wir ja nicht, indem wir uns schämen, sondern indem wir nichts tun, was sich nicht ziemt. Wer sich aber nicht scheut — und Crassus fügt hinzu, daß dies jetzt die meisten seien —, ist nicht nur Tadel wert, sondern sogar Strafe. Er jedenfalls beobachtet, wie er am Beginn der Rede erblaßt und an allen Gliedern zittert. Cicero ging es ebenso. Alle stimmen dem bei; denn der besondere pudor — die zurückhaltende Scheu vor Sache und Publikum — war für ihn nicht nur kein Schaden, sondern sogar eine Empfehlung der *Rechtschaffenheit*.

Undenkbar, daß ein solcher Mann sich überlegt, wie er den Gegner verhaßt machen kann oder wie er Wohlwollen erschleicht. Hier spricht kein Handwerker, aber auch kein Künstler, sondern ein Mensch, der weiß, daß er jetzt der Wahrheit einer Sache zum Recht verhelfen soll. Es ist der ganze Mensch, der im Spiele ist und mit seiner Rede Wahrheit entscheiden soll, wir könnten sagen, der actor veritatis, der, welcher einen Wirklichkeitszusammenhang gestaltet, um es vorläufig zu formulieren.

Das Wort wurde mit Absicht hier, wo es noch nicht fällt, verwendet. Es zieht sich nämlich wie ein roter Faden durch das Werk. Crassus hatte im weiteren Verfolg seiner Gedanken zunächst als weitere Voraussetzungen für seinen Redner, unter dem er den Initiator der öffentlichen Entschlüsse verstanden wissen will, den princeps consilii publici, Liebe und Eifer genannt und darauf es als Unverschämtheit erklärt, daß ein Mann mit einem solchen Anspruch sich nicht im Recht und in der Geschichte auskenne. Antonius geht von der Praxis aus, die keine Zeit lasse, sich mit diesen Dingen zu beschäftigen, und gibt eine

furchtbare Probe seiner in der Praxis gelernten Widerlegungskunst, indem er nachweist, daß der in der Praxis erfahrene Redner durchaus ohne Bildung auskommen und sich das benötigte Wissen vom Fachmann holen könne. Einen Handwerker machst du aus dem Redner, während ich etwas Größeres zu sehen glaubte, so schließt Crassus (resigniert) die Diskussion des ersten Buches.

Aber schon im zweiten Buch, wo nun Antonius seine Konzeption entwickeln soll, wird er, von der *Einheit der causa* ausgehend, die sehr vieles fordert, zum schrittweisen Rückzug genötigt und bekennt, wenn die Redekunst vielleicht auch keine Technik ist, es gibt doch nichts Herrlicheres als einen vollkommenen Redner. Qui actor imitanda quam orator suscipienda veritate iucundior. Welcher Schauspieler bereitet größere Freude, durch die Nachahmung der Wirklichkeit als der orator durch ihre Übernahme (2, 34)? Der Redner ist wie ein Darsteller, aber er imitiert die Wirklichkeit nicht wie der Schauspieler, sondern nimmt sie auf sich wie eine Aufgabe, er ist der actor veritatis.

Dabei kann er sich durchaus der Redelehre *bedienen*, und die Gesellschaft einigt sich, daß Antonius — das geschieht im zweiten Buch — über die inventio, die dispositio und die memoria sprechen soll, worin er besonders stark ist, Crassus aber im dritten letzten über die elocutio und die actio, worin er unübertrefflich ist. Aber es kommt eben auf den *Sinn* an. Wenn die Aufgabe der Rede sein muß, zu gewinnen, zu belehren und zu bewegen (conciliare, docere und movere), wie töricht, das nur im Proömium zu tun! Das muß sich in der ganzen Rede vollziehen. Und wenn die status-Lehre so viele Fälle unterscheidet, so ist es viel wichtiger, den konkreten Fall so genau wie möglich zu kennen. Das Wichtigste ist die diligentia, die Sorgfalt, mit der man alle kleinsten Besonderheiten der causa durchdenkt, die sich jedem System entziehen.

Über die Wirkung des so geordneten einmaligen Falles macht er ein Geständnis, (2, 189), so wie Crassus mit einem solchen begonnen hatte. Niemals habe er bei den Richtern Schmerz, Mitleid, böses Blut oder Haß durch seine Rede erregen wollen, ohne *selbst* diese Gefühle zu teilen. Die Rede mit dem Gewicht

ihrer Worte formt vor allem zuerst den Redner selbst. Würden schon Schauspieler keinen Erfolg haben, wenn sie nicht ganz in der Rolle aufgehen würden, so sollen die Freunde nicht glauben, daß er, der nicht den Mythos darstellt und nicht der Darsteller einer fremden Rolle ist, sondern verantwortlich für die eigene — *neque actor sim alienae personae, sed auctor meae* —, etwa keinen Schmerz empfunden habe, als es darum ging, M. Aquilius zu verteidigen und als Mitbürger zu retten. Und er führt die Gerechtigkeit der Sache aus. Wieder ist es der Begriff des *actor veritatis*, der den Gedanken trägt. Der ganze Mann muß hinter der Wahrheit stehen, weil nur so die Rede verantwortet werden kann. Das bedeutet im Gegensatz zum *actor alienae personae* der kühne Begriff *auctor suae personae*, d. h. der verantwortliche Vertreter der eigenen Person, der *actor veritatis*. Die *auctoritas*, der so typisch römische Begriff, ist im Spiele, die sofort aufhört zu bestehen, wenn etwas nicht verantwortet werden kann.

Noch stärker aber betont Crassus im dritten Buch Einheitlichkeit und Besonderheit des Falles, wo es um die *verba* nicht die *res* geht. Aber hier ist etwas getrennt, wie Crassus gegen die systematische Absonderung dieses Teils von den Sachen bemerkt, was nicht getrennt werden kann, Wort und Sache gehören zusammen. Und das Wort ist persönlicher Ausdruck. Es gibt so viele Redeweisen wie es Redner gibt. Deshalb macht es etwas aus, welcher Mensch spricht. Man merkt es der Rede an, ob sie bloß Angelerntes vorträgt oder ob dahinter reiches Wissen steht. Hier hat Crassus das *discidium linguae atque cordis* beklagt. Für uns soll jetzt nur soviel wichtig sein, daß auch er den Redner als *actore veritatis* begreift. Kommt die Untrennbarkeit von Wahrheit und Ausdruck bei der *elocutio* zu ihrem Recht — *rerum enim copia verborum copiam gignit* (3, 125) —, so in besonderer Weise bei der *actio*. Sie muß sinnlich die Wahrheit zum Ausdruck bringen. Dafür gibt es bestimmte Regeln, weil der unkontrollierte Affekt zu falschem Vortrag führen würde. Man muß von den Schauspielern lernen, umso mehr, als diese nur die Wirklichkeit nachahmen, die Redner sie aber vertreten: *genus hoc totum oratores, qui sunt veritatis ipsius*

actores, reliquerunt, imitatores autem veritatis, histriones occupaverunt (3, 214). Die actio ist dabei sozusagen die Sprache des Körpers, sermo corporis (3, 222), der sichtbare Ausdruck des um alles Wissen bemühten philosophisch gebildeten actor veritatis.

Was mit dem actor veritatis letztlich gemeint ist, läßt sich an der Geschichte des Rutilius Rufus sehr gut verdeutlichen. Rutilius Rufus, junger Freund des Scipio, Hörer des Panaitios, war als Legat des Quintus Mucius Scaevola, des Schwiegersohnes des Laelius in Kleinasien den Aussaugungspraktiken der römischen Ritter entgegengetreten. Diese hatten die Stirn, ihn in Rom wegen Bestechung anzuklagen. Rutilius Rufus, unschuldig und überhaupt einer der lautersten Männer Roms, wollte nicht, daß man ihn in der üblichen Weise verteidigte, sondern ließ durch seinen Neffen Cotta und Mucius Scaevola nur die Tatsachen vortragen. Er wurde verurteilt und zog sich, wohl aufgenommen — eine große Demonstration — in die Stadt zurück, die er ausgeplündert haben sollte, nach Smyrna. Antonius benutzt dieses Beispiel, um zu zeigen, daß man als Redner vom Philosophen nichts lernen könne. Davon abgesehen aber erkennt man, was er mit dem Begriff des Redners als des actor veritatis meint. Er sagt:

(1, 229) «Denn obwohl dieser Mann ein Beispiel, wie ihr wißt, der Unschuld war und obgleich es keinen im Staate gab, der unantastbarer und reiner gewesen wäre, wollte er nicht nur nicht die Richter — die aus Rittern bestanden — *bitten*, sondern er wollte nicht einmal, daß sein Fall mit größerer Ausschmückung und freier vorgetragen werde, als es die einfache Weise der Wahrheit forderte, *quam simplex ratio veritatis ferebat*. Eine kleine Rolle wies er unserem Cotta, dem so beredten jungen Mann zu, dem Sohn seiner Schwester. Es sprach ebenso in der Sache zu einem gewissen Teil Q. Mucius, nach seiner Art, ohne Aufmachung, rein und durchsichtig. Wenn *du* aber damals, Crassus, gesprochen hättest, der du eben sagtest, der Redner müsse sich aus den philosophischen Vorträgen Hilfe holen für die Fülle der Rede, und wenn dir gestattet worden wäre, für P. Rutilius nicht nach Art der Philosophen, sondern auf deine

zu reden, so hätte die Gewalt deiner Rede, mochten jene noch so verbrecherisch sein, wie sie es auch waren, schadenstiftende Mitbürger und der Bestrafung wert, doch ihre ganze Frechheit aus der Tiefe ihrer Seele fahren lassen müssen; jetzt ist ein solcher Mann verloren, während die Sache so vorgetragen wurde, als ob sie in jenem ausgedachten Staat Platos verhandelt würde. Niemand stöhnte auf, keiner der Verteidiger, der Patrone schrie an, nichts erfüllte irgend jemanden mit Schmerz, niemand hat sich beklagt, niemand flehte das Gemeinwesen an, niemand bat inständig; was soll ich noch viel sagen? Niemand stampfte in jenem Prozeß mit dem Fuße — was doch das geringste ist — auf. Es war eine rechte Nachahmung des Sokrates-Prozesses ».

Die sachlichen abstrakten Zusammenhänge sind nicht die ganze Wahrheit. Sie sind die *simplex ratio veritatis*. Der orator will auch die Wahrheit in diesem Sinne, sonst würde er sich ja nicht für die Gerechtigkeit der Sache einsetzen. Aber er weiß, daß die Sachzusammenhänge in dem großen Ganzen der Situation zur *Geltung* gebracht werden müssen, daß sich die Wahrheit nicht von allein durchsetzt, sondern der Darstellung bedarf. Man lebt nicht in dem platonischen Staat der Philosophenherrscher, sondern im Staat des Lebens, der Interessen, der Leidenschaften. Der orator, wie Crassus einer ist hat die Begabung und die Kraft, als *actor veritatis* die Wirklichkeit im Sinne der Wahrheit zu gestalten, das als wahr Erkannte zu aktualisieren und durchzusetzen. Insofern steht der orator über dem Philosophen als er die Bewährungsprobe gegenüber der wirklichen Welt bestanden hat. Er repräsentiert und garantiert den Sieg der Wahrheit aus der Beherrschung aller Mittel.

Kann man die Parallelität verkennen, mit der sowohl Crassus wie Antonius jeweils aus den Anfängen ihrer Ausführungen ein persönliches Geständnis machen, das auf Größe, Einheit und Wahrheit des *causa* ihrer Vertretung vor einem entscheidenden Publikum beruht? Daß beide weiter sich begreifen als *actores veritatis*, wobei sie denselben neugeprägten Begriff verwenden? Daß damit aber die Rhetorik in entscheidender Weise — selbst gegenüber der Auffassung in *de inventione* — neu eingeordnet und relativiert wurde?

Schanz-Hosius, unser Handbuch der Literaturgeschichte, urteilt etwa so über das Werk: trotz vieler schöner Einzelstellen enttäusche es, weil Cicero am System doch nichts geändert habe. Das beruht auf dem Urteil von W. Kroll, der sich nicht darauf verstehen wollte, Cicero einen systemverändernden Gedanken zuzutrauen. Im einzelnen ist dabei doch mehr geschehen als man wahrhaben wollte — am Rande wurde darauf hingewiesen — vor allem aber ist die Gestalt des Redners als *actor veritatis*, wie mir scheint, ganz neu begründet worden. Der römische Realist, Antonius, und der römische Idealist, Crassus (Cicero), stimmen, gerade weil sie die Wirklichkeit aus der Praxis kennen, darin überein, daß der Redner Würde und Auftrag seines Amtes *daraus zieht*, daß er die Wahrheit, die ohne das Wort des Redner — man hat es bei Rutilius Rufus gesehen — hilflos ist, vertritt, sich für sie einsetzt und ihr zum Siege verhilft. Die Rhetorik kann dabei benutzt werden. Ihre strukturalistische Aufgliederung aber der Wirklichkeit geht an der einen Tatsache vorbei, daß man vom ersten Wort angefangen die Wahrheit nicht aus dem System eliminieren kann. Man kann nicht erst einmal ein wissenschaftliches System entwerfen, als ob sie keine Rolle spielte, sondern muß von vornherein damit rechnen, daß jedes Wort von einem römischen patronus, einem römischen orator gesprochen wird. Die Erkenntnis, die der Redekunst gerechter wird als Aristoteles, weil das Wort als Mittel und Sinn zugleich begriffen wird, hat es ermöglicht, daß der orator — am schönsten, wenn auch unbefangenen später bei Quintilian — zum *Bildungsideal* werden konnte.

Für Quintilian ist der Redner die höchste Form des Menschen, und er beruft sich dabei auf Cicero. Er sagt (inst. or. 1, pr. 9): Wir erziehen aber jenen vollkommenen Redner, der notwendigerweise ein guter Mann sein muß, und verlangen von ihm daher nicht nur eine überragende Fähigkeit in Reden, sondern alle Tugenden des Geistes und der Seele. Denn ich möchte nicht zugeben, daß das Wissen vom richtigen und sittlichen Leben, wie manche geglaubt haben, den Philosophen zu überlassen sei, während jener Mann, der in Wahrheit auf die Gemeinschaft ausgerichtet ist und taugt für die Verwaltung der öffent-

lichen und privaten Angelegenheiten, der es vermag, mit Rat die Städte zu lenken, mit Gesetzen zu gründen, mit Prozessen zu bessern *doch wirklich kein anderer ist als der Redner*. Wenn ich darum auch gestehe, daß ich manche Dinge; die in den Büchern der Philosophen enthalten sind, gebrauchen werde, würde ich doch mit Recht und Fug behaupten, daß sie zu *unserem* Tun und eigentlich zur Redekunst gehören. Oder wenn so häufig über Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maßhalten und übriges Ähnliches zu sprechen ist, so daß sich kaum irgendein Fall finden läßt, bei dem nicht irgendeine Frage von diesen im Spiele wäre, und das alles in Stoff und Darstellung zu entwickeln ist, wird man dann zweifeln, daß überall dort, wo Kraft des Geistes und Fülle der Rede erfordert ist, der Redner eine vorzügliche Rolle spielt? Und es war das, wie Cicero ganz deutlich macht, wie von Natur verbunden, so auch in der Tätigkeit verkoppelt, so, daß dieselben Männer als weise und beredt galten.

Fassen wir zusammen und verknüpfen wir das Resultat mit der Aktualität der Gegenwart.

Cicero ist es gewesen, der der Geschichte der Redekunst eine neue Wendung gegeben hat. Er hat aus der Technik der Rhetorik mit ihrem Lehrbetrieb, der zu reinem Formalismus erstarrt war, etwas Neues gemacht dadurch, daß er sie neu einordnete und ihr ein neues Ziel gab. So wurde sie auch für den römischen orator akzeptabel. Sie wurde, auf den ganzen Menschen bezogen, Mittel für ein höheres Ziel als bloße Redefertigkeit. Es war die Konzeption des actor veritatis, die sowohl das ganze System neu sehen ließ wie seine Überwindung als Selbstzweck und autonomes Gebilde ermöglichte. Der Redner, der orator, gestaltet die Wirklichkeit. Darum ist er dem Ganzen verpflichtet; denn seine Wahrheit besteht nicht wie beim Schauspieler in der Übereinstimmung von Wort und Gebärde mit einer fingierten Rolle und somit nachgeahmter Wirklichkeit, sondern in der Übereinstimmung mit der Grundstruktur der Wirklichkeit selbst in Hinsicht auf die causa, ihn selbst, die Hörer und den Klienten. Darum kann man actor veritatis auch mit Gestalter der Wahrheit übersetzen, wofern man sich wie Cicero bewußt ist, daß sie sich zwar vom ewigen Gesetz der

richtigen Vernunft herleitet, aber in den Situationen immer neu zu finden und durchzusetzen ist. Als actor veritatis, dessen auctoritas der res publica verpflichtet ist, kann er in jedem System der Rhetorik nur ein Mittel sehen und weiß, daß seine Teile nicht auf Kosten der Einheit der causa und des ganzen Situationszusammenhanges schematisch gegliedert werden dürfen. Zwei Umstände ermöglichten ihm diese Erkenntnis und diese Formulierungen. Der eine hängt mit römischer Geschichte und römischer Weltverantwortung zusammen. Oratores wie Cato, Scipio, die Gracchen: sie wirkten durch ihr Wort, in dem das ganze Gewicht ihrer Persönlichkeit und ihres Lebens versammelt war. Sie bedurften dessen nicht, was jeder auf der Schule lernen konnte, wenn sie sich auch keines Wissens zu schämen hatten, also auch nicht des neuen griechischen, der Philosophie, der Rhetorik ebenso wie der Geschichte und des Rechts. Der andere war Ciceros einmaliges Gespür für das Wort als solches. In ihm erlebte er die *Einheit* der Wahrheit, der Schönheit, der magischen Kraft der Persönlichkeit, die Höhe der Menschenwürde. Jede isolierte oder gar verkürzende Manipulation des verantwortenden Wortes war ihm eine Entstellung und zuwider. Beides wäre nicht zum Tragen gekommen ohne seinen Lerneifer, seine philosophische Schulung, sein Ringen um Vollkommenheit.

Der ganze Prozeß hat etwas Exemplarisches und damit hoch Aktuelles. Es handelt sich letztlich um das Problem Wissenschaft und Leben. Die Wissenschaft trifft Feststellungen, gliedert, systematisiert. Häufig ist sie sich dabei nicht bewußt, was sie tut, daß sie nämlich das Leben notwendig verkürzt. Sie glaubt, das Ganze im Griff zu haben und manipulieren zu können, das Ganze verwissenschaftlichen zu können. Heute sind es die verschiedenen Strukturalismen, damals war es die Rhetorik. Die Ergebnisse der Wissenschaft, freilich ständigem Zweifel und der Verbesserung ausgesetzt, müssen benutzt werden. Darum bedient sich Cicero etwa im Aufbau seines Werkes der Teile der Redekunst, die der griechisch Geist mit seiner typologischen Schärfe festgestellt und abgegrenzt hatte. Anderes verbessert er. Doch wird man in großen und ganzen sagen, daß es ihm darauf nicht ankam. Das ist das eine: wissenschaftliche Feststellungen

bleiben, auch wenn sie durch Neuentdeckungen modifiziert werden. Etwa die Feststellungen der euklidischen durch die sphärische Trigonometrie. Hier wird man sagen, daß die einzelnen Feststellungen und Lehren der Rhetorik durch den humanistischen Sinn, den Cicero ihnen gibt, modifiziert worden sind.

Das andere ist Folgendes: die Wissenschaft ist in einer anderen Lage, wenn sie die Natur, in einer anderen Lage wenn sie den Menschen mit ihrer Aussage erfassen will. Das Handeln des Menschen wird sich einer restlosen Erfassung — auf die Begründung können wir uns nicht mehr einlassen — stets entziehen. Diesen Anspruch der Rhetorik und damit einer Wissenschaft wie etwa auch des Strukturalismus hat Cicero strikt zurückgewiesen. Das Wort bleibt der Raum der Freiheit, heute von allen möglichen Wissenschaften mit Fug nach allen Richtungen, die denkbar, untersucht und doch durch seine Spontaneität sich jeder Festlegung entziehend. Für diese *Wort*, für den Geist, als Maßstab der Kultur, Träger der Wahrheit, Vehikel des echten Fortschritts, Ausdruck der verantwortlichen Persönlichkeit und höchstes Glück, zu dem der Mensch sich über die Schwere des Irdischen erheben kann, mithin gegen die Barbarei, hat Cicero seine Stimme erhoben und sich bis zum Letzten eingesetzt, so wie wir heute es in schwerer Lage zu tun haben. Rückhalt für uns wie für ihn damals aber, wenn auch in verschiedener Weise, war und bleibt die das Recht des Menschen wahrende Philosophie.

KARL BUECHNER

LO SPIRITO DEL CRISTIANESIMO IN AUSONIO

Il problema del « Cristianesimo » di Ausonio, autore nel quale le note pagane sono vive almeno quanto quelle cristiane, è in fondo uno dei molti pseudo-problemi. Che cosa s'intende per Cristianesimo? Se lo si intende solo nel grado eroico (come nei tempi di Ausonio era ancora possibile per la maggioranza, essendosi spente da poco le persecuzioni dei rivali di Costantino), è chiaro che Ausonio cristiano non fu. Ma non esiste solo il grado eroico, in questa come in ogni altra dottrina. Credo che Orazio — e l'ho scritto più volte¹ — fu convinto epicureo, ma non certo in grado eroico, e neppure in grado medio: egli aspira continuamente alla saggezza epicurea, come Ausonio più volte si proclama cristiano. « Senza esserlo mai », affermano in molti². Ma è vero? Può darsi che Orazio abbia apprezzato lo spirito dell'epicureismo senza riuscire a riviverlo (e tuttavia il suo continuo perseguirlo è più che sufficiente per farci vedere in Orazio un epicureo); ma per Ausonio c'è un « livello minimo » di Cristianesimo che, in taluni aspetti della sua vita e della sua produzione, appare innegabile.

Ciò corrisponde, sotto altra prospettiva, alla posizione mediana ed equilibrata di un recente studioso di Ausonio, A.

¹ Ne *La poesia d'Orazio*, Roma 1965, p. 101: « ogni dottrina superiore si diffonde sempre in tre gradi: l'eroico, l'umano e il volgare ». Lo stesso concetto è alla base del paragrafo, da me siglato, *L'epicureismo in Virgilio e in Orazio*, in V. PALADINI-E. CASTORINA, *Storia della letteratura latina*, II, Bologna 1970, pp. 406-22.

² Contro l'opinione dello studio fondamentale di M. J. PATTIST, *Ausonius als Christen*, Amsterdam 1925, cfr., ad es., P. MARTINO, *Ausone et les commencements du Christianisme en Gaule*, Alger 1906; R. PICHON, *Les derniers écrivains profanes*, Paris 1906 (nonché G. BOISSIER, *La fin du paganisme*, Paris 1903, II).

Pastorino³, per il quale non si può negare che l'autore, « quando si leggono le sue poesie di intonazione cristiana, a un certo punto della vita abbia aderito al cristianesimo, sia pure in modo del tutto esteriore e formale ». E aggiunge: « Quando tale adesione sia avvenuta non è dato di sapere, ma non si sarà lontani dal vero se si farà risalire all'epoca del suo ingresso a corte. Deboli sono le tracce di cristianesimo tra i membri della sua famiglia... ».

Ecco: vediamo l'ambiente, il tempo, il luogo. La Gallia del IV secolo d.C. (specialmente della seconda metà del secolo) ci offre il tipico ambiente provinciale dove la vita è ben diversa da quella della capitale e le aristocratiche virtù (per così dire) sussistono più a lungo, stanno come arroccate. Le ottime donne e i probi uomini della famiglia di Ausonio non costituivano certo, in tale ambiente, un'eccezione. Si può dire che la *virtus Romana* e i *mores maiorum* avevano ormai lasciato Roma e si erano trasferiti in provincia, in primo luogo in Gallia. Lo stesso Cristianesimo, ormai religione ufficiale dell'impero, in provincia incontrava ancora resistenze che nella capitale (anzi, ora, nelle capitali) non si concepivano più: anche Ausonio sentì il bisogno di professare ufficialmente la nuova religione solo a Treviri (sia pure componendo, contemporaneamente, l'osceno *Cento nuptialis*, come piaceva all'imperatore: dobbiamo dire che siamo già a certo tipo « conciliante » di cristianesimo laico? È ancora presto).

Intanto si fortificavano le città, sotto la minaccia delle invasioni barbariche; si creava una separazione netta fra le mura cittadine e la campagna: Ausonio invitava l'amico Paolo a godere, con lui, di questa separazione, ché quando i barbari sono lontani è ancora la campagna a dare la gioia della vita: la città è già divenuta caotica, vi ferve quasi (con secoli di anticipo) il tumulto del Comune: la grossa borghesia protestava, ma con bonomia, per bocca di Ausonio. Però i Visigoti avevano battuto Valente ad Adrianopoli, avevano aperto — se mi si consente l'espressione — quella specie di « breccia di

³ Introd. a *Decimo Magno Ausonio, Opere*, Torino (UTET) 1971, p. 36.

Porta Pia » dalla quale faranno presto irruzione tutte le invasioni barbariche. L'Aquitania e Bordeaux, patria del poeta, erano ancora lontane, ma non poi molto: Ausonio non poteva saperlo, ma pochi anni dopo la sua morte i Visigoti sarebbero giunti fin là.

Due studiosi francesi, quasi un secolo fa, hanno definito il loro connazionale Ausonio « un cristiano a metà ». Ha scritto precisamente G. Boissier⁴: « Ausonio era cristiano e, fino a un certo punto, cristiano praticante, giacché tiene a farci sapere ch'egli compie i suoi doveri religiosi... Ma se (nella preghiera mattutina dell'*Ephemeris*) Ausonio ha relegato il suo cristianesimo in un breve momento della giornata, è perché altri sentimenti e altri pensieri l'occupavano per il resto del giorno... Gli erano tanto familiari i poeti e gli oratori antichi [cioè pagani], che gli era divenuto naturale riprodurli. Egli è [come] un loro contemporaneo, ciò che lo conduce, senza che lo voglia, ad essere un poco della loro religione... Ma ciò che avrebbe dovuto impressionare soprattutto, nelle opere d'Ausonio, non è il fatto ch'esse sono piene di mitologia, ma che in nessuna parte vi si trova lo spirito cristiano ». Il che, come s'è detto all'inizio, è quanto meno discutibile.

E un altro francese, R. Pichon⁵: « Ausonio era un cristiano... pagano d'immaginazione ed epicureo di temperamento ». Niente affatto, benché anche uno studioso cattolico quale l'Amatucci⁶ sia su questa linea, aggiungendo anzi, a proposito della preghiera del mattino, che « la fede cristiana di Ausonio somiglia molto a quella pagana di Claudiano ». Molto più giustamente un altro studioso cattolico, l'Arnaldi⁷, vede la medesima realtà da un'altra prospettiva e, definito Ausonio « il cattolico medio dell'avvenire », afferma che proprio lui « ci mostra che il processo [d'incarnazione del nuovo pensiero religioso nel mondo romano]

⁴ Cit., loc. cit., p. 67 ss.

⁵ Cit., p. 214.

⁶ G. A. AMATUCCI, *La letteratura di Roma imperiale*, Bologna 1947, p. 230.

⁷ F. ARNALDI, *Dopo Costantino. Saggio sulla vita spirituale del IV e V secolo*, Pisa 1927, p. 284 ss.

è compiuto, e il cristianesimo è divenuto ormai, anche per i singoli, un affare di ordinaria amministrazione»; sicché « Ausonio non si può dire un pagano », in quanto « egli è già il rappresentante tipico dell'indifferenza e tiepidezza cristiana ». Ciò può sembrare eccessivo, se non paradossale; ma è esatto quanto l'Arnaldi aggiunge: « L'epicureismo di Ausonio si riduce a ben poco: mi sembra anzi di notare in lui un atteggiamento da collegiale, cui *omne ignotum pro magnifico est*, più moderno che antico, più cristiano che epicureo ».

Del resto, quando si parla dell'ambiente, è bene precisare che quello di Ausonio era molto ristretto: era quello della cultura pagana. Non diciamo ciò per il *Cento nuptialis* (non ci scandalizziamo per questo): è prevalente il fatto — notato dall'Arnaldi — che Ausonio santifica le feste di Pasqua. Ma c'è un ostacolo a prima vista insormontabile: la sua ferma reazione quando il discepolo prediletto, Paolino, decise di prendere i voti e scomparire dalla scena mondana.

Così il Boissier⁸ su queste lettere « irritate e pressanti » del maestro nei confronti di Paolino: « Quasi tutti coloro che hanno studiato questa corrispondenza sono stati anzitutto colpiti nel vedere come Ausonio vi si mostri inferiore al suo discepolo... Il suo dolore è profondo, i rimproveri che rivolge, i lamenti che esprime sgorgano veramente dal suo cuore: e nondimeno, quando vuole esprimerli, Ausonio declama, non sa sbarazzarsi della sua retorica... ».

Ma è veramente decisivo, questo? Non apparteneva piuttosto, la decisione di Paolino (il futuro vescovo di Nola), al « grado eroico »? Ausonio non poteva capirlo: ma diremo per questo che egli « sentiva » ancora da pagano?

Le sue principali opere poetiche sono certamente pagane, anche nello spirito: Bissula è cantata come una schiava di guerra alla quale è giusto dare subito la libertà, ma perché è bella, perché è la gioia del « padrone »; la Mosella a un certo punto si anima, compaiono Satiri e Ninfe: ma non è una scena

⁸ Cit., p. 74 ss.

fredda e retorica, anche se, nel secolo di Ausonio, gli intellettuali non credevano più nella mitologia. Che importa? Ausonio vede in essi i simboli della natura che vive e gioisce nella bellezza delle rive ombrose. E il poeta gioisce con loro.

Pure, davanti alla tomba del figlioletto morto, lì si ha la prova del non più vivo paganesimo di Ausonio: un paganesimo che è invece vivo in un poeta moderno, il Carducci, in circostanza analoga.

Insistiamo su questo confronto, che ci sembra decisivo. Numerosi lutti — com'è noto — infestarono la famiglia di Ausonio, a partire dalla zia Emilia Driadia, la quale « imparava su di lui come sarebbe stata madre » (*discebas in me, mater-tera, / mater uti fieres...*): ma la morte d'un figlioletto d'un anno appena, è cosa diversa. Ebbene, nel Carducci è solo disperazione (*Pianto antico*: « ...sei ne la terra fredda, / sei ne la terra negra; / né il sol più ti rallegra / né ti risveglia amor »; *Funere mersit acerbo*: « ...l'ombra l'avvolse, ed a le fredde e sole / vostre rive lo spinse. Oh, giù ne l'adre / sedì accoglitolo tu, ché al dolce sole / ei volge il capo ed a chiamar la madre »): in Ausonio è pure sofferenza, ma temperata da una rassegnazione che può anche essere il frutto di un'elevata concezione « laica » della vita, ma che in Ausonio — formalmente cristiano — dobbiamo definire cristiana.

Questo figlioletto, che portava il suo stesso nome (la legge non lo vietava) era morto quando cominciava⁹ ad *absolvere murmura primis verbis*, parole che qualunque traduzione finisce con lo sciupare, come quel *meditantiem*, che è assai più di « cominciare » o « cercare », ma ha pure il senso della melodia: *silvestrem tenui Musam meditaris avena*, dice Virgilio (*Ecl.* 1, 2). Questo bimbetto *meditabatur absolvere murmura*, parola — quest'ultima — anch'essa non facilmente traducibile, realistica e poetica com'è: essa racchiude il farfugliare, il balbettare (che è però, insieme, una musica, e tanto più agli orecchi del padre) dei bambini d'un anno. Questi *murmura* il pargoletto

⁹ *Parentalia* 12,3.

Ausonio *meditabatur* di « scioglierli », « risolverli » (*absolvere*) nelle prime precise parole, quando la morte lo recise. E la sonorità dell'esametro (*murmura quem primis meditantem absolvere verbis*), con la tenue « elisione » alla fine del participio e i sei *ictus* su cinque vocali diverse, tutte e cinque sapientemente alternate, ben distanziando le *e* di *quem* e *verbis* nella seconda e sesta arsi, non è, una volta tanto, un virtuosismo; questo non è un *technopaegnion*, è il pianto contenuto d'un padre, che lo trasforma in armonia, poesia.

I tre distici sono densi di concetti, indici d'una quasi raggiunta rassegnazione: « tu eri il primo figlio chiamato col mio nome; tu sei morto proprio mentre stavi per pronunciare le prime parole; noi ti abbiamo pianto come se fossi già grande; e ti abbiamo sepolto col nonno... Lo so, non potevi avere un tumulto tutto per te: eri *grande* per noi, non per gli altri... ».

Vogliamo ricordare — ché ora diviene significativo — l'analogo sentimento « cristiano » nei confronti della moglie viva e morta¹⁰? *Uxor vivamus ut viximus...* Viene in mente il *Vivamus, mea Lesbia, atque amemus* di Catullo: quanto è affine formalmente, ma quanto diversa la situazione! Ausonio ha qui un vigore catulliano, ma il contenuto è — ripetiamo le virgolette — « cristiano »: *et teneamus / nomine, quae primo sumpsimus in thalamo* (« chiamiamoci sempre come ci siamo chiamati nella nostra prima notte di nozze »). Così il primo epigramma¹¹: « Mia moglie legge certe mie poesie d'amore dedicate a donne dai nomi lascivi, ma non si preoccupa: sa che sono amori inesistenti, tale è la sua fiducia in me... ». Sembra un'annotazione di diario scritta in fretta e senza calore: ma la commozione è viva, per chi la sappia sentire.

Quando scriveva questi distici, Ausonio era sui trent'anni e la giovane moglie (*puella*, la chiama) era ancor viva. Poi il

¹⁰ Cfr. *Epigr.* 18 e *Parent.* 11.

¹¹ *Epigr.* 17: *Laidas et Glyceras, lascivae nomina famae, / coniunx in nostro carmine cum legeret, / ludere me dixit falsoque in amore iocari. / Tanta illi nostra est de probitate fides.*

vuoto della sua scomparsa: a distanza di 1/3 di secolo, Sabina è ancora ricordata con un grido (*Parentalia* 11, 15 s.: *Vulnus alit, quod muta domus silet et torus alget, / quod mala non cuiquam, non bona participo*): ma il bellissimo *muta domus silet* (dove la bellezza sta nel non pleonastico *muta* accanto a *silet*) risulta diluito nel distico, e ancor più in tutto il componimento (di 30 versi): Ausonio è ormai vedovo da 36 anni (cfr. v. 8), e gli ultimi quattro versi si rivolgono a Dio perché protegga i loro due figli superstiti anche dopo la morte del padre¹².

Un decennio prima c'era stata Bissula, schiava affrancata e amata non certo con sentimenti cristiani: ma s'è detto che questo rientrava nella normalità già allora. Del resto, nei versi per Bissula non v'è una sola nota di sentimento che vada oltre i sensi. Vorremmo sottolineare anche questa differenza rispetto ai versi per la moglie.

† EMANUELE CASTORINA

¹² *Illā favore Dei, sicut tua vota fuerunt, / florent, optatis accumulata bonis. / Et precor ut vigeant, tandemque superstite utroque / nuntiet hoc cineri nostra favilla tuo* (vv. 27-30).

ALCUNE IPOTESI SULLA RIELABORAZIONE OVIDIANA DEI *FASTI*

Dei *Fasti*, l'*opus maximum* della produzione elegiaca ovidiana, molti elementi appaiono oscuri: non conosciamo, se non con notevole approssimazione, il periodo in cui furono composti¹; essi, inoltre, avrebbero dovuto, come si sa, abbracciare dodici libri; invece ne sono stati tramandati solo sei²; dedicati

¹ Una prima idea al riguardo dovette farsi strada nella mente di Ovidio quando, verso il 14 a.C., fu pubblicato il IV libro delle *Elegie* di Propertio: tale idea, sec. R. MERKEL, P. OVIDII NASONIS *Fasti*, Leipzig 1876³ (rist. Hildersheim 1971), p. 254, si sarebbe concretizzata ulteriormente verso l'8 a.C., quando Augusto attese ad una parziale riforma del calendario. Ma siamo ancora lontani dall'inizio della composizione: il poeta era ancora impegnato con l'*Ars*, opera, certo, di carattere ben diverso; occorre allora spostarsi — come propone C. BAILEY, *Fastorum liber III*, Oxford 1936⁴, p. 7 — al di là del 2 o 1 a.C., dopo l'uscita dell'*Ars*. La composizione dei *Fasti* va, pertanto, ascritta al decennio che precedette l'esilio di Ovidio; nulla di più preciso si può ricavare sull'argomento dai dati interni, come ha rilevato H. LE BONNIEC, *Les Fastes d'Ovide*, in « Orpheus » XVI (1969) p. 9; né appare accettabile la data del 7-8 d.C. proposta da H. FRAENKEL, *Ovid. A Poet between two Worlds*, Berkeley 1945, p. 143, a meno che non si presupponga una larga elaborazione preventiva del materiale poetico.

² I sei libri di *Fasti* che possediamo sono tutto quanto Ovidio scrisse, oppure gli altri sei sono andati perduti? In *Trist.* II, 549-552 (per le elegie dell'esilio citiamo dall'ed. di S. G. OWEN, Oxonii 1915, rist. 1946) il poeta scrive:

sex ego Fastorum scripsi totidemque libellos,
cumque suo finem mense volumen habet,
idque tuo nuper scriptum sub nomine, Caesar,
et tibi sacratum sors mea rupit opus.

Che al v. 549 si parli di dodici libri è indubbio: Ovidio usa un'espressione consimile per indicare dodici in *Fasti* VI, 725: *Iam sex et totidem lucas de mense supersunt*, e pertanto non appare riproponibile la vecchia interpretazione del LOERS, *Commentarii in P. Ovidii Nasonis Fastos*, Progr.

originariamente, come attesta l'autore stesso³, ad Augusto, questi sono giunti a noi con una duplice dedica, a Germanico nel I libro, ad Augusto nel II, e con vari rimaneggiamenti, in massima parte nel libro iniziale. Nel presente lavoro tratteremo dei problemi inerenti a tale opera di rielaborazione e al significato dei due proemi.

H. Peter⁴ e A. Riese⁵ furono i primi a individuare tali problemi e a tentarne, per vie diverse, la soluzione.

Il Peter, notando l'aporia fra le due dediche e certe antinomie di ordine cronologico nel corso dell'opera, ne attribuiva la causa ad una duplice redazione dei *Fasti*: la prima a Roma, interrotta dall'esilio, la seconda a Tomi, troncata dalla fine del poeta: Ovidio, dopo la morte di Augusto, avrebbe cercato di ingraziarsi Germanico dedicando a lui l'opera già dedicata all'imperatore, con l'aggiunta di lodi a lui, a Tiberio, Druso, Livia⁶, e con la relegazione — aggiungerà Ehwald⁷, seguito

Gymn. Trev., 1851, p. 3, « io scrissi sei libri di un mese ciascuno, a cui ho fatto corrispondere sei libri come illustrazione di essi ». D'altra parte, il *rupit* di v. 552 indica un'interruzione forzata dell'opera, circostanza che appare confermata dal fatto che in Prisciano, Lattanzio e presso altri che citano dai *Fasti* si fa riferimento solo ai primi sei libri. Ma il contrasto qui è solo apparente: infatti, *scripsi* va inteso, a nostro giudizio, non nel senso di « composi », ma di « abbozzai »: gli ultimi sei libri, pertanto, dovevano trovarsi ancora allo stato embrionale quando Ovidio partì per l'esilio; il poeta in seguito distrusse questi abbozzi, non ritenendoli degni di pubblicazione e non avendo, d'altra parte, in esilio la disponibilità del materiale necessario per completarli. Cfr. F. LEO, *Plautinische Forschungen*, Berlin 1895, p. 44; C. LANDI - L. CASTIGLIONI, *P. OVIDII NASONIS Fastorum libri sex*, Torino 1950, *praef.*, p. VII; L. P. WILKINSON, *Ovid Recalled*, Cambridge 1955, p. 251; F. BOEMER, *P. OVIDIUS NASO, Die Fasten*, Heidelberg 1957, I, p. 20 s.

³ Vedi nota precedente.

⁴ *De P. Ovidii Nasonis Fastorum locis quibusdam epistula critica*, Lipsiae 1874, p. 11 s.

⁵ *Die Abfassung von Ovidius Fasten*, in « Jahrbücher für class. Altertum » CIX (1874) p. 561.

⁶ Di Germanico parleremo in seguito. Per gli altri personaggi vedi soprattutto *Epist. ex Ponto* II, 1, 1 s.; II, 8, 1-6; III, 1, 114; 4, 99 s.; IV, 9, 105 s.; 15, 24.

⁷ *P. OVIDII NASONIS Opera*, Lipsiae 1904-1907, ad 1.

da Thomas⁸ — del proemio I al II libro. Tale operazione, secondo Peter e gli studiosi che lo seguirono⁹, sarebbe strettamente legata al viaggio di Germanico in Oriente, che ebbe luogo nella seconda metà del 17¹⁰. Certamente, sostiene Peter, Germanico, che veniva tanto vicino a Tomi, che in mezzo alle fatiche politiche e militari aveva trovato il tempo di tradurre i *Fenomeni* di Arato¹¹, avrebbe dato volentieri ascolto ad Ovidio, tanto più che tra i *Fasti* e i *Fenomeni* v'è una certa analogia di contenuto. Tale tesi, invero, come rileva il Cornali¹², non teneva conto del fatto che la missione di Germanico ebbe inizio nella seconda metà del 17 e che prima della fine dell'anno Ovidio era già morto¹³: come potè, dunque, averne conoscenza,

⁸ *De Fastorum compositione*, in *Festschrift J. VAHLEN*, Berlin 1900, p. 370.

⁹ W. KNOEGEL, *De retractatione Fastorum ab Ovidio Tomis instituta*, Diss. Münster 1885, p. 14 s.; O. RIBBECK, *Geschichte der römischen Dichtung*, Leipzig, II, 1889, p. 336; M. SCHANZ - C. HOSIUS, *Geschichte der römischen Litteratur*, II, München 1935⁴, p. 230, dopo di che l'accettazione di questa tesi divenne unanime.

¹⁰ MERKEL, cit., p. 267, sottolinea l'importanza per Ovidio del comando di Germanico in Oriente.

¹¹ In quest'opera forse aveva avuto presenti i *Phaenomena* di Ovidio; l'opera ovidiana è andata perduta e ci è nota solo attraverso gli accenni di PROBO, *Georg.* I, 138: *quarum mentionem facit Ovidius in Phaenomenis* (SERVIUS, ed. C. THILO e H. HAGEN, III, 2, p. 357) e LATTANZIO, *Inst.* II, 5, 24, *Is (i. Ovidio) eum librum quo Phaenomena breviter comprehendit*. Sebbene il titolo non sia riportato esplicitamente come tale, è possibile che Ovidio abbia intitolato l'opera *Phaenomena* (K. E. HENRIKSON, *Griechische Büchertitel in der römischen Literatur*, Helsinki 1956, p. 58).

¹² *Fastorum* I et II, III et IV, Torino 1926, p. XXII.

¹³ La data di morte di Ovidio potrebbe spostarsi dal 17 — come c'informa Eusebio (GEROLAMO, *Chron. Eus.* a. A. 2033: *Ovidius poeta in exilio diem obiit et iuxta oppidum Tomos sepelitur*) — alla seconda metà inoltrata del 18, se, come pensa W. VOIGT, *Zur Zeitbestimmung von Ovids Fasten* (*Ovid. T.* 763 ss.), in « *Philologische Wochenschrift* » L (1930) p. 1503, l'espressione (*Fasti*, I, 20), *ut Clario missa legenda deo* allude realmente alla consultazione da parte di Germanico dell'oracolo di Claros, nell'estate del 18 (*Tac. Ann.* II, 54, 3: *Adpellitque Colophona, ut Clarii Apollinis oraculo uteretur*). Ma si tratta di indizi troppo labili. Alla data del 18 fa riferimento, ma senza chiarirne i motivi, F. A. WRIGHT, *Three Roman Poets. Plautus, Catullus, Ovid. Their Lives, Times and Works*, London 1938, p. 196.

se le notizie da Roma, come si apprende dal poeta stesso¹⁴, impiegavano per giungere a Tomi non meno di sei mesi? Ma la difficoltà sembra superabile al Peeters¹⁵, il quale osserva che quando si trattava di avvenimenti eccezionali i tempi di diffusione erano assai più brevi del consueto.

Assai diversa è l'impostazione che dà al problema A. Riese: egli sostiene che i *Fasti* erano stati dedicati sin dall'inizio a Germanico e che Ovidio durante l'esilio si limitò ad aggiungere qualche nota di attualità; lo studioso non ritiene, fra l'altro, corretto che l'opera cominciasse con l'attuale proemio II, in quanto l'argomento, che i poeti epici e didattici sogliono porre all'inizio, qui si trova nel quinto verso.

La conclusione del Riese non ha incontrato i favori della critica, rimanendo per circa un secolo lettera morta, finché di recente il Paratore¹⁶ l'ha ripresa, assumendola come base per la sua tesi contro la *communis opinio* delle due redazioni differenziate. Il Paratore sostiene che i *Fasti*, pur offrendo largo spazio ad Augusto, furono sin dall'inizio dedicati a Germanico: Ovidio sarebbe proceduto sulla falsariga di Virgilio nelle *Georgiche*: come questi, dedicando l'opera a Mecenate, intese cooperare Augusto, così il nostro, stabilendolo come dedicatario Germanico (al quale si riferirebbe anche il proemio al libro II, della prima redazione), cercava nello stesso tempo di ingraziarsi l'imperatore. Lo studioso ammette che taluni mutamenti siano intervenuti in seno all'opera durante l'esilio (sarebbero originali i vv. 3-26 del libro I con la dedica a Germanico), ma si tratterebbe di semplice adeguamento cronologico.

Tale tesi, interessante, non è scevra da riserve e in ordine alla questione di fondo dell'opportunità per Ovidio di coinvolgere, nella prospettiva ambiziosa di un'opera « diversa », una

¹⁴ *Epist. ex Ponto* III, 4, 59 s.; IV, 11, 15 s.

¹⁵ *Les « Fastes » d'Ovide*, Bruxelles 1939, pp. 78-87.

¹⁶ *De « Fastorum » prooemio Germanique nuncupatione*, in « *Latinitas* » XX (1972) pp. 254-261.

personalità ancora acerba¹⁷ e poco rappresentativa come Germanico, e per le perplessità che suscitano certe interpretazioni alquanto ardite nel proemio al libro II¹⁸. Essa, comunque, ha avuto il merito di disancorare la questione da una inveterata, quanto precaria, situazione di stallo, in cui le posizioni degli studiosi di Ovidio avevano finito per manifestarsi largamente ripetitive di temi e di motivazioni di carattere spesso apodittico: occorrerà, dunque, rivisitare taluni aspetti di questa problematica, diremmo *vulgata*.

Cominciamo dal problema suscitato dalla presenza di Germanico nei *Fasti*, in rapporto al suo peso politico.

Noi, invero, non sottovalutiamo l'importanza di una carica come quella attribuita a Germanico nella seconda metà del 17, però riteniamo che per la sua esatta definizione vada contestualmente esaminata e la figura e la carriera precedente di Germanico, al fine di stabilire se e in quale misura Ovidio abbia potuto vedere in quel momento con occhi diversi un principe che già nel 4 d.C. figurava tra gli aspiranti al trono e che nel 14, alla morte di Augusto, si era vista offrire dai suoi soldati la porpora imperiale¹⁹. A questo riguardo, occorrerà affiancare

¹⁷ Nero Claudius Drusus Germanicus era nato in Germania il 24 maggio del 15 a.C.

¹⁸ Il Paratore sostiene che in II, 15 si parla di Germanico perché è chiamato *Caesar*, appellativo che ricorre anche in I, 3 e perché si parla qui di *munera* (v. 17 s.), che si ritrova al v. 35 dell'*Epist. ex Ponto* IV, 8, che parla del giovane principe. Ma v'è da osservare a tal proposito che mentre il *Caesar* di I, 3 è ulteriormente specificato da *Germanice*, il *Caesar* di II, 15 non ha ulteriori connotazioni. Quanto a *munera*, su cui si fonda il Paratore per l'attribuzione a Germanico, ci sembra piuttosto generico: noi piuttosto terremmo d'occhio *nomina* e *titulos*, ben rispondenti al lungo *cursus honorum* di Augusto, assai poco a quello del giovanissimo Germanico, il quale rivestì la sua prima carica, quella di questore, nel 7 d.C., quando i *Fasti* dovevano essere già a buon punto. Né va dimenticato che *nomen* ricorre in *Trist.* II, 40, proprio con riferimento ad Augusto.

¹⁹ Subito dopo la morte di Augusto, alcune legioni dell'esercito di Germania da lui comandato si ammutinarono e volevano eleggerlo imperatore invece di Tiberio, ma egli si rifiutò (Tac. *Ann.* I, 35, 3).

all'esame prosopografico di Germanico un'indagine sui rapporti epistolari intercorsi fra Ovidio e Germanico.

Nulla ci risulta di un'eventuale amicizia fra i due personaggi prima dell'esilio del poeta (presupposto necessario, anche se non sufficiente, per la validità della tesi del Paratore) e durante i primi anni del soggiorno tomitano, documentati per noi dai *Tristia*²⁰: è, infatti, nelle *Epistulae ex Ponto* che appare, e a più riprese, il nome di Germanico: si tratta spesso di brevi accenni²¹, ma v'è anche un'intera epistola, II, 1, indirizzata

²⁰ Troviamo solo in *Trist.* II, la *suasoria* diretta ad Augusto, un accenno vago ai nipoti, *sidus iuvenale*.

²¹ II, 2, 70-74:

promovet Ausonium filius imperium;
praeterit ipse suos animo Germanicus annos,
nec vigor est Drusi nobilitate minor.
adde nurum neptesque pias natosque nepotum
ceteraque Augustae membra valere domus;

II, 5, 41-53, *praesertim* 41-48 (il destinatario è Salano, ma è Germanico che domina la scena):

te iuvenum princeps, cui dat Germania nomen,
participem studii Caesar habere solet.
tu comes antiquus, tu primis iunctus ab annis
ingenio mores aequiperante places.
te dicente prius fit protinus inpetus illi:
teque habet elicias qui sua verba tuis.
cum tu desisti mortaliaque ora quierunt
tectaque non longa conticuere mora;

II, 8, 25-50, *praesertim* 25-34:

parce, precor, saeculi decus indelebile nostri,
terrarum dominum quem sua cura facit.
per patriae nomen, quae te tibi carior ipso est,
per numquam surdos in tua vota deos,
perque tori sociam, quae par tibi sola reperta est,
et cui maiestas non onerosa tua est,
perque tibi similem virtutis imagine natum,
moribus adgnosci qui tuus esse potest,
perque tuos, vel avo dignos, vel patre nepotes,
qui veniunt magno per tua iussa gradu;

III, 3, 87-92:

dum domus et nati, dum mater Livia gaudet,
dum gaudes, patriae magne ducisque pater,

espressamente a lui, e un'altra, IV, 8, diretta al genero Suillio, perché lo raccomandi a Germanico: qui Ovidio promette formalmente di cantare le imprese del giovane principe, che definisce (v. 70) *gloria Pieridum summa*, quando questi ne avesse offerta l'occasione²². Dunque, l'opera era *in pectore* e Ovidio aspettava il momento propizio, quello, cioè, in cui la carriera di Germanico avesse raggiunto il suo apice; resta da vedere se questo fosse da identificare con la missione d'Oriente, se essa rappresentasse veramente il momento magico del *cursus* di Germanico, il « clou » per le speranze dei suoi protetti.

Germanico, in effetti, si presentava come uno di quegli uomini ricchi di fascino, ai quali non è difficile acquistare credito e popolarità; inserito di prepotenza da Augusto²³ nel tessuto politico-militare del principato, non tardò a conquistarsi le masse, che lo idolatravano e speravano da lui (morto Augusto) addirittura il ripristino della libertà. E anche Tacito lo esalterà²⁴, forse esagerando (a meno che non sia stato letto con-

dum sibi gratatur populus, totamque per urbem
 omnis odoratis ignibus ara calet,
 dum faciles aditus praebet venerabile templum,
 sperandum est nostras posse valere preces;

IV, 5, 23-26:

aut feret Augusto solitam natoque salutem,
 deque parum noto consulet officio.
 tempus ab his vacuum Caesar Germanicus omne
 auferet: a magnis hunc colit ille deis;

IV, 13, 25-38, *praesertim* il distico v. 31 s.:

esse duos iuvenes, firma adiumenta parentis,
 qui dederint animi pignora certa sui.

- ²² Unde tuas possim laudes celebrare recentes
 magnaue quam minima facta referre mora (v. 87 s.);
 e poco prima (v. 65 s.) aveva affermato:
 siquid adhuc igitur vivi, Germanice, nostro
 restat in ingenio, serviet omne tibi.

²³ Tiberio aveva un figlio, si trattava ora di frodare Tiberio, impedendogli di trasmettere il potere ai soli Claudii; Augusto gli fece, quindi, adottare il giovane discendente della schiatta dei municipali Ottavii, Germanico, figlio del fratello di Tiberio, nipote di Ottavia (R. SYME, *La rivoluzione romana* (*The Roman Revolution*), tr. M. MANFREDI, Torino 1962, p. 433).

²⁴ *Ann.* I, 33.

venientemente)²⁵: infatti, a considerare l'operato di Germanico con occhi smagati, non si può non rilevare un certo dilettantismo in fatto di politica e di strategia militare²⁶: basti pensare al suo atteggiamento durante l'ammutinamento dell'esercito di Germania²⁷. Se si volesse, comunque, tenere d'occhio ad un momento particolarmente felice e positivo della carriera di Germanico, dovremmo, a nostro avviso, richiamarci, piuttosto che all'*imperium proconsulare*, al biennio di comando operativo in Germania, donde fu richiamato da Tiberio proprio per i pericoli che esso costituiva per il suo stesso trono²⁸: Germanico, infatti, già una volta aveva rifiutato la porpora, ed è

²⁵ Cfr. F. B. MARSH, *The Reign of Tiberius*, Oxford 1931; B. WALKER, *The Annals of Tacitus*, Manchester 1952; R. SYME, *Tacitus*, Oxford 1958; S. G. DAITZ, *Tacitus' Technique of Character Portrayal*, in « American Journal of Philology » LXXXI (1960) pp. 30-52; A. MICHEL, *Tacite et le destin de l'empire*, Paris 1966; D. C. A. SHOTTER, *Tacitus, Tiberius and Germanicus*, in « Historia » XVII (1968) pp. 194-214; S. BORZSÁK, *Das Germanicusbild des Tacitus*, in « Latomus » XXVIII (1969) pp. 588-600.

²⁶ SHOTTER, cit., p. 198, lo definisce un « amateur ».

²⁷ Quando le sue truppe del Reno si ammutinarono, non fu capace di farle stare in ordine mentre parlava; quando si accorse che rimaneva inscoltato, melodrammaticamente minacciò il suicidio e quando vide di non potere tenere loro testa, accettò le loro richieste.

²⁸ In realtà, Tiberio ricavava un duplice motivo di timore dalla prolungata presenza di Germanico sul Reno: e che egli incautamente portasse avanti un'azione offensiva fino all'Elba, e che, consigliato dalla moglie, l'ambiziosa Agrippina, meditasse, con l'aiuto delle sue legioni, un colpo contro di lui: vedi SHOTTER, cit., p. 203 s. Germanico in effetti, insieme col romantico disegno di vendicare l'onta di Varo, meditava di riconquistare la Germania, almeno fino al massimo dell'espansione augustea, la linea dell'Elba. Egli, peraltro, già dal 9 d.C. appariva come il leader degli imperialisti, e questo atteggiamento fu ben lungi dall'attenuarsi sotto Tiberio (A. FERRILL, *Prosopography and the Last Years of Augustus*, in « Historia » XX (1971) p. 728). Tali sospetti spinsero Tiberio, nel 17, ad esonerare il figliastro, offrendogli in cambio la missione diplomatica in Oriente: « L'empereur — afferma A. WANKENNE, *Germanicus, idéal du prince selon Tacite*, in « Les Études classiques » XLIII (1975) p. 275 — n'humiliât donc pas son héritier. Il veillait cependant à ce que Germanicus ne pût se dresser en rival de sa puissance prédominante ». Ma i risvolti che assunsero questi fatti finirono per accentuare i loro contrasti (M. A. LEVI, *L'impero romano*

da chiedersi se ci sarebbe stata un'altra *recusatio* qualora i suoi soldati avessero rinnovato l'offerta. Non ci pare, dunque, che esista una ragione valida per ritenere che Ovidio abbia potuto trarre motivo di speranza dal trasferimento di Germanico dalla Germania²⁹, dove contava su un esercito fidato, in Oriente³⁰.

Ovidio, pertanto, rivolgendosi al principe, vedeva in lui soprattutto un aspirante al trono, prossimo o remoto, per associazione³¹, per successione dinastica o per usurpazione, e pertanto tutte le altre connotazioni (tranne, ovviamente, il fatto che egli fosse un poeta)³² non avevano per lui grande inte-

(dalla battaglia di Azio alla morte di Teodosio I), *Enciclopedia classica*, sez. I, vol. II, Torino 1963, p. 111; D. FLACH, *Der Regierungsanfang des Tiberius*, in « *Historia* » XXII (1973) p. 553 s.).

²⁹ Tiberio, comunque, agì in quell'occasione in maniera maldestra, offrendo a Germanico, e non soltanto a lui — è qui TACITO (*Ann.* I, 14, 4) che parla — la sensazione che quell'incarico fosse puramente compensativo e non privo di riserve.

³⁰ Dove, a parte tutto, era sorvegliato in ogni sua mossa. Infatti Tiberio nominò proconsole di Siria, al posto di Metello Silano, notoriamente legato a Germanico, Gneo Calpurnio Pisone, il quale non fece mistero di essere stato scelto per quell'incarico con l'intento di tenere a freno Germanico; cfr. D. C. A. SHOTTER, *Cnaeus Calpurnius Piso, Legate of Syria*, in « *Historia* » XXIII (1974) p. 234 s.

³¹ Forse Ovidio sperava nella coppia Tiberio-Germanico: Augusto aveva in un primo tempo adottato simultaneamente Gaio e Lucio, morti prematuramente, « and, before adopting Tiberius, Augustus saw to it that there would be yet a further pair of successors to follow, by requiring him first to adopt Germanicus » (S. JAMESON, *Augustus and Agrippa Postumus*, in « *Historia* » XXIV (1975) p. 287).

³² Vedi *Epist. ex Ponto* IV, 8, 67: *non potes officium vatis contemnere vates*. Dell'attività letteraria di Germanico abbiamo varie testimonianze antiche: SUTTONIO, *Calig.* III, dice che Germanico aveva *ingenium in utroque eloquentiae doctrinaeque genere praecellens... oravit causas etiam triumphalis; atque inter cetera studiorum monimenta reliquit et comœdias Graecas*. PLINIO, *Nat. Hist.* VIII, 155, ci informa che compose un *carmen* per un cavallo morto che era stato caro ad Augusto. Scrisse pure epigrammi in greco e in latino. La sua fama di poeta, comunque, è affidata soprattutto alla traduzione del l. I di Arato in 725 esametri, che vanno sotto il titolo di *Phaenomena*. Di lui possediamo, altresì, 5 frammenti

resse. Certo, non possiamo ignorare che nei *Fasti* si accenni al trionfo di Germanico (I, 285 s.), che ebbe luogo il 26 maggio del 17³³, il che lascia intravedere che nel 17 inoltrato Ovidio attendeva all'opera di revisione; ma quel trionfo non era che la sanzione di un biennio di guerre vittoriose³⁴ e nulla, pertanto, autorizza a credere che da esso dovesse necessariamente prendere le mosse la rielaborazione dei *Fasti*: essa, invece, a nostro avviso, si chiarì nelle intenzioni di Ovidio in quegli anni che videro accentuarsi l'interesse epistolare del poeta per Germanico, e cioè fra il 14 e il 16³⁵.

Secondo il parere della critica che fa capo a Peter, tale rielaborazione sarebbe stata troncata dal sopravvenire della morte di Ovidio, quando il poeta era riuscito a portare felicemente a termine il libro I, che pertanto risulterebbe pienamente in linea con la nuova « politica »³⁶. Tale ipotesi appare, nella sua manifesta apoditticità, del tutto insoddisfacente: il che

(circa 200 versi) di un'altra opera consimile, *Prognostica* (che non pare abbia attinenza con le *Διοσημεία* di Arato). Che Ovidio abbia avuto modo di leggere gli *Aratea* di Germanico (pubblicati fra il 16 e il 17) non appare certo.

³³ CORNALI, cit., p. XXIII, attribuisce una data bassa anche al passo I, 63 ss., in cui ravvisa un riferimento alla designazione al consolato di Germanico per l'anno 18; ma qui conveniamo col BOEMER, cit., II, p. 14, il quale afferma che: « Spekulationen, ob Ovid damit ein bestimmtes Jahr gemeint hat sind gegenstandslos ».

³⁴ Nel 14, dopo la morte di Augusto, doma una rivolta di soldati in Pannonia e quindi, negli ultimi mesi dell'anno, muove dalla bassa Renania per la campagna germanica (Tac. *Ann.* I, 55-71; II, 5-26). Nel 15 le operazioni assumono sviluppi notevoli. Nel 16 Germanico mette in atto un'azione navale impressionante, con la partecipazione di 1000 vascelli; la vittoria fu completa, anche se il ritorno alle basi comportò perdite notevoli.

³⁵ I primi tre libri delle *Epist. ex Ponto* furono scritti fra il 12 e il 13 e pubblicati fra la fine del 13 e l'inizio del 14; il IV, che comprende 16 poesie, fu scritto fra il 12 e il 16; cfr. H.B. EVANS, *Ovid's Apology for Ex Ponto* 1-3, in « *Hermes* » CIV (1976) p. 103 s.

³⁶ Secondo G. B. FIGHI, P. OVIDII NASONIS *Fastorum* libri, Torino 1973, p. 15 (da cui citiamo), sarebbero sicuramente originali i vv. 1-2; 27-62; 71-150; 161-222; 227-282; 289-388; 391-480; 497-532; 537-614 (ecc. 540, 590); 617-636; 651-700; 709-712; 723-724.

sollecita a ricercare e materiare anche qui un'ipotesi alternativa, la quale tenga conto, per la motivazione del fatto, dello stato della parziale metamorfizzazione dei *Fasti* e, contestualmente, del carattere di fondo dell'opera, con le sue varie implicazioni.

Per giungere ad una risposta sul primo argomento cercheremo di cogliere nel I libro e nei seguenti i tratti caratterizzanti che consentano di penetrare i termini entro cui si muove il lavoro di riadattamento.

I brani del libro I, sui quali, anche a nostro giudizio, è intervenuta la mano emendatrice di Ovidio sono:

- 1) tutto il proemio, fino al v. 26³⁷, ad eccezione del primo distico³⁸;
- 2) i vv. 63-70, per il chiaro riferimento a Germanico del primo distico:

Ecce tibi faustum, Germanice, nuntiat annum
inque meo primum carmine Ianus adest;

- 3) i vv. 151-160, in cui v'è un malinconico confronto fra la primavera italica e i geli del nord, nonché il v. 161, dove, secondo Wünsk³⁹, Ovidio ha mutato in *multis* un *paucis*

³⁷ Secondo E. THOMAS, cit., p. 390, vanno posti tra parentesi i vv. I, 27-62, non perché non siano di Ovidio, ma perché dallo stesso autore sarebbero stati in seguito respinti. Le argomentazioni in proposito dello studioso appaiono acute, ma sostanzialmente fragili.

³⁸ PETER, cit., p. 380, trova discrepanza fra I, 2, in cui promette di cantare il sorgere e il tramontare degli astri, e I, 295 s., in cui la stessa promessa sembrerebbe espressa *ex novo*. In realtà, dando fede nel v. 296 alla lezione *fuit*, al posto di *sit*, come fa il Pighi nella sua cit. ed., avremmo:

Quis vetat et stellas, ut quaeque oriturque caditque,
dicere? promissi pars fuit ista mei,

che riprende in maniera tutt'altro che antinomica le premesse di I, 2.

³⁹ Zu *Ovids Fasten Buch I und II*, in « Rheinisches Museum » LXV (1901) p. 395 s. E. ALTON, *Ovidiana: Notes on the Fasti*, in « The Classical Review » XXXII (1918) p. 13, ritiene, invece, che non risalga ad Ovidio il cambiamento di *paucis* in *multis* al v. 161, poiché la stessa antinomia si presenta al v. 227, dove egli legge: *Paucis ita rursus, ut ante*; l'osservazione sarebbe esatta, se *paucis* non fosse un emendamento, peraltro non ne-

originario, divenuto antinomico dopo l'introduzione del lungo discorso vv. 151-160: ipotesi resa ancor più verosimile dal fatto che al v. 148 troviamo *pauca*;

- 4) i vv. 283-288: anche qui (v. 285 s.) Germanico è apostrofato, questa volta come trionfatore sui Cheruschi (siamo nel 15 d.C.):

pax erat, et vestri, Germanice, causa triumphi,
tradiderat famulas iam tibi Rhenus aquas.

Non riteniamo, invece, di attribuire alla seconda ste-sura i versi precedenti (281 s.):

Pace fores obdo, ne qua discedere possit:
Caesareoque diu nomine clausus ero,

trattandosi di una topica tradizionale della *Pax Augusta*, nella quale il poeta ha successivamente innestato il discorso nuovo e attuale della pace assicurata dalle recenti vittorie di Germanico;

- 5) il distico v. 389 s.:

exta canum Triviae vidi libare Sapaeos
et quicumque tuas accolit, Haeme, nives:

infatti, di riti del genere Ovidio poteva essere stato spettatore soltanto durante il viaggio a Tomi;

- 6) i vv. 533-536, per il chiaro accenno alla *recusatio* « politica » di Tiberio e alla dignità di *Augusta* conferita a Livia da Augusto poco prima della morte;

cessario, di *placidis* (lezione accolta senza difficoltà dagli editori) o *pavidis*. Invece G. KOWALSKI, rec. all'ed. dei *Fasti* di C. LANDI, Torino 1928, in « Gnomon » VI (1930) p. 222, spiega l'antinomia *pauca-multis* come difetto di composizione.

7) il v. 540:

felix, exilium cui locus ille fuit:

solo l'esule in terra desolata poteva chiamare beato chi veniva esiliato nel Lazio; senza dire che *locus ille*, con riferimento al Lazio, sarebbe strano se espresso da uno che compone a Roma;

8) il v. 590:

et tuus Augusto nomine dictus avus,

dove è chiaro l'accento a Germanico;

9) i vv. 637-650: dedica da parte di Tiberio del tempio della Concordia (16 gennaio del 10 d.C.), dopo le imprese vittoriose in Illiria e in Germania;

10) il distico v. 701 s.:

*Gratia dis domuique tuae: religata catenis
iampridem vestro sub pede bella iacent,*

che si riferirebbe a Tiberio, Druso e Germanico, anche se non sono da sottovalutare le riserve del Paratore⁴⁰, che tende ad attribuire siffatte lodi ad Augusto.

Questi sono i passi del libro I su cui quasi certamente è intervenuta la mano del poeta⁴¹. Ad essi va aggiunto il tratto

⁴⁰ Cit., p. 257.

⁴¹ Che gli attuali vv. 3-18 del libro II possano costituire proemio del medesimo è da escludere, non solo, come è stato già osservato, perché il distico iniziale:

Nunc primum velis, elegi, maioribus ite:

exiguum, memini, nuper eratis opus,

rappresenta una grossa aporia (come può il poeta affermare che *nuper* ha trattato *exiguum opus*, avendo già completato un libro di *Fasti*?), ma anche per il fatto che Ovidio ha riutilizzato nel nuovo proemio al libro I versi e spunti della dedica ad Augusto. Infatti, per citare i casi più emergenti, l'espressione di I, 3, *Excipe pacato [...] vultu* riproduce II, 17 s., *placido [...] vultu / respice, pacato siquid ab hoste vacat*, dove *pacato*, nella

3-18 del libro II che all'origine costituiva il proemio del libro I⁴². Assai meno numerosi, potremmo ben dire esigui, sono i casi di intervento negli altri libri; quello che lascia qui perplessi è il fatto che essi siano stati operati senza alcun ordine

nuova *iunctura* con *vultu* assume le prerogative semantiche di *placido*; *de-rige navis iter* (I, 4) viene esemplato allusivamente, anche per un certo gioco di assonanze, su II, 3, *velis [...]* *maioribus ite* e I, 6, *dexter ades* ripropone, rafforzandolo, II, 17, *ergo ades*. Ma come si spiega nella tradizione manoscritta la presenza di questo proemio all'inizio del libro II? Che sia stato Ovidio stesso a dargli questa destinazione non ci sembra opinabile. E da ritenere, piuttosto, che il curatore dell'edizione postuma, rispettoso dell'eredità del poeta, abbia conservato il pezzo, già accantonato dall'autore per trarne ancora della materia, dandogli un posto che a lui sembrava appropriato. Altre ipotesi più precise non si possono avanzare: che esistessero edizioni di semplici libri o che ci fosse stata una prima edizione dei *Fasti* a Roma non è probabile, perché la *traditio* dell'opera fa capo esclusivamente al testo tomitano.

⁴² Assai meno accettabili i sospetti di emendamenti avanzati nei riguardi dei passi seguenti:

1) i vv. 223-226:

nos quoque templa iuvant, quamvis antiqua probemus,
aurea: maiestas convenit ista deo.

Laudamus veteres, sed nostris utimur annis:

mos tamen est aequae dignus uterque coli:

qui un'ipotesi in tal senso è formulata da R. EHWALD, *ap. P. OVIDII NASONIS Fastorum libri*, rec. I. B. PIGHI, Torino 1973, II, p. 3;

2) il BOEMER, *cit.*, II, p. 36 s., richiama, sia pure con riserve, l'attenzione su v. 297 s.:

Felices animae, quibus haec cognoscere primis

inque domos superas scandere cura fuit:

ora, a noi sembra poco delicato stabilire criteri di priorità là dove appare certo che Germanico abbia attinto ai *Phaenomena* di Ovidio;

3) i vv. 481-490, che racchiudono la predizione di Carmenta per il figlio Evandro; essi, checché ne pensi KNOEGEL, *cit.*, p. 15 s., presuppongono uno stato di serenità che nulla ha a che fare con l'esilio di Tomi;

4) i vv. 613-616:

Augeat imperium nostri ducis, augeat annos

protegat et vestras querna corona fores:

auspicibusque deis tanti cognominis heres

omine suscipiat, quo pater, orbis onus,

non mi sembra che accennino a Germanico, come *dubitanter* pensa EHWALD, *cit.*, *ibid.*;

e riguardino esclusivamente gli ultimi tre libri. I passi in questione sono i seguenti:

1) i vv. 81-84 del libro IV:

Sulmonis gelidi, patriae, Germanice, nostrae.
Me miserum, Scythico quam procul illa solo est;
ergo ego tam longe — Sed supprime, Musa, querellas:
non tibi sunt maesta sacra canenda lyra;

2) il distico V, 377 s.:

Floreat ut toto carmen Nasonis in aevo,
sparge, precor, donis pectora nostra tuis:
qui vedremmo, col Paratore⁴³, il desiderio struggente di Ovidio di godere nuovamente la vista dei fiori primaverili nella terra da cui era stata cacciato;

3) il distico VI, 665 s., dove si parla dei flautisti, i quali:

Exilio mutant Urbem Tiburque recedunt:
exilium quodam tempore Tibur erat:

infatti, perché Ovidio avrebbe qui sottolineato che un tempo il luogo di esilio era Tivoli, se non per richiamare l'atten-

5) lo stesso dicasi per i vv. 703-708, sulla dedica del tempio di Castore e Polluce, avvenuta il 27 gennaio del 6 d.C. R. WUENSCH, cit., p. 401, sostiene che il brano è stato inserito a composizione compiuta: è incerto, comunque, se ciò sia avvenuto a Roma o a Tomi;

6) i vv. 713-722, incentrati sulla pace post-aziaca, sono da EHWALD, cit., *ibid.*, ascritti alla seconda redazione, mentre, secondo noi, non ci sono ragioni sufficienti per credere che qui siano trattati avvenimenti posteriori alla morte di Augusto. WUENSCH, cit., p. 402, restringe le porzioni della rielaborazione al solo distico 721 s., ma neppure qui ravviseremmo una revisione: si tratta di un testo che all'origine si riferiva alla casa di Augusto e successivamente, mutato il contesto generale, passò a indicare la famiglia di Tiberio.

⁴³ L'evoluzione della "sphragis" dalle prime alle ultime opere di Ovidio, in *Atti del convegno internazionale ovidiano*, Roma 1959, I, p. 191.

zione sul suo stato attuale? A corroborare tale giudizio, citeremo *Epist. ex Ponto* I, 3, 81 s.:

quid referam veteres Romanae gentis, apud quos
exulibus tellus ultima Tibur erat?

Non è il caso di sottolineare la convergenza, anche puntuale, dei due passi;

4) il distico VI, 763 s.:

Non ego te, quamvis properabis vincere, Caesar,
si vetat auspicium, signa movere velim:

esso racchiude un ammonimento che si attaglierebbe meglio alla ben nota animosità del giovane condottiero che non alla politica assai prudente di Augusto maturo, ma, ovviamente, non si tratta di un argomento perentorio, potendosi l'espressione configurare in un *topos* generico, tendente a mostrare il pericolo di esporsi eccessivamente in un giorno nefasto.

Questo strano modo di procedere nel corso dei libri II-VI invita certamente a riconsiderare il processo di revisione ovidiano, nei suoi metodi e nei suoi risultati, e questa esigenza si fa più pressante dopo una lettura « in trasparenza » del libro I, nella sua nuova veste.

I problemi qui cominciano proprio dalla dedica a Germanico ⁴⁴, nella quale il poeta dimostra un'assoluta assenza di « fair play »: infatti, dopo avere esaltato, come si conviene, il prin-

⁴⁴ Il proemio, peraltro, appare, dal punto di vista retorico, ben strutturato, con le partizioni tipiche del genere didascalico: infatti abbiamo:
vv. 1-2 *propositio*;
vv. 3-6 *dedicatio*;
vv. 7-14 *narratio*;
vv. 15-26 *invocatio*.

Esso, nella sua struttura elaborata, non ha molto da invidiare a quello delle *Georgiche*; cfr. G. POLARA, *Ricerche sul proemio nella poesia latina*, in « Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere, Belle Arti », Napoli XLIX (1974) p. 148 s.

cipe, gli contrappone (v. 13 s.), in maniera impietosa, l'ombra gigantesca di Augusto, con le sue *arae* e i suoi *sacra*:

Caesaris arma canant alii: nos Caesaris aras
et quoscumque sacris addidit ille dies ⁴⁵.

Non si può non rilevare la scarsa opportunità di sottolineare, proprio nella dedica al principe, noto non per la sua *pietas*, ma per la sua bellicosità, il fatto che in questo poema venga privilegiata quella parte nella quale egli ha ben scarsa incidenza ⁴⁶. In altri termini, nei *Fasti*, in cui campeggiano *pietas*, *concordia*, *pax*, il vero dedicatario rimane Augusto. Il fatto appare così strano, da lasciare persino adito al sospetto che il distico risalga alla prima redazione.

In I, 530 (*et fient ipso sacra colente deo*) la celebrazione della casa regnante s'incentra su Augusto sacerdote di Vesta: ancora una volta i *sacra* oscurano gli *arma*.

Tutto ciò diventa più esplicito nell'apostrofe I, 701-704:

Gratia dis domuique tuae: religata catenis
iampridem vestro sub pede bella iacent:
sub iuga bos veniat, sub terras semen aratas:
Pax Cererem nutrit, Pacis alumna Ceres,

di tono decisamente augusteo, sì da apparire scarsamente proponibile l'attribuzione dei versi precedenti 696-700 a Germani-

⁴⁵ Qui il confronto è d'obbligo con i vv. I, 609 s.:

Sancta vocant augusta patres, augusta vocantur
templa sacerdotum rite dicata manu;

nonché con i vv. II, 59-61:

Cetera ne simili caderent labefacta ruina,
cavit sacrati provida cura ducis,
sub quo delubris sentitur nulla senectus,

che respirano aria prettamente augustea: basti tenere d'occhio quanto scrive Augusto stesso in *Res gestae* IV, 1 ss. Si veda ancora Liv. IV, 20, 7; SUET. *Aug.* XXIX s.; cfr. WILKINSON, cit., p. 254.

⁴⁶ Circa il motivo della *recusatio* a cantare *arma* che non siano di pace, vedi II, 9, *gerimus quae possumus, arma*; IV, 7, *numquam tua* (i. *Veneris*) *signa reliqui*.

co⁴⁷. La pace che sarà descritta subito dopo (v. 711: *Frondebis Actiacis comptos redimita capillos*) non può essere la pace di Germanico, ma una pace in cui da tempo *desint hostes*, e quindi ogni *causa triumphi*: e sarebbe piuttosto imbarazzante attribuire tale pace a Germanico, fresco di trionfo.

E c'è dell'altro: in I, 591 ss. Germanico è associato ad Augusto: con quale risultato? che mentre Germanico (v. 597) ha ricevuto in eredità un nome conquistato dal padre,

Si petat a victis, tot sumet nomina Caesar
quot numero gentes maximus orbis habet (v. 599 s.).

Se Ovidio avesse voluto giocare un brutto scherzo all'amico protettore, non avrebbe potuto usare mezzo più efficace di questa sottile σύγκρισις.

Né è meno irriguardoso il passo in cui esalta i cultori di astronomia: qui il poeta afferma (v. 301 s.):

Non Venus et vinum sublimia pectora fregit
officiumque fori militiaeque labor;

in altri termini, chi vuole interessarsi delle plaghe celesti non può coltivare interessi militari né forensi; e si dà il caso che Germanico fosse soprattutto buon generale e buon oratore⁴⁸.

Vi sarebbe poi un'antinomia di carattere cronologico al v. 608:

hic socium summo cum Iove nomen habet,

se, come pensa Cornali⁴⁹, seguito da Bömer⁵⁰, qui si fa ancora riferimento ad Augusto vivo.

È invece sicuramente aporico e indicativo dello stato d'animo

⁴⁷ Cfr. BOEMER, cit., I, p. 18.

⁴⁸ È ovvio che, intendendo tale σύγκρισις come un omaggio a Germanico (questo di recente ribadisce C. SANTINI, *Motivi astronomici e moduli didattici nei "Fasti" di Ovidio*, in « Giornale italiano di Filologia » N. S. VI (1975) p. 4), ci troveremmo di fronte ad una nuova grossa aporia.

⁴⁹ Cit., p. XXIII.

⁵⁰ Cit., II, p. 69, il quale annota: « Diese Vorstellung [...] führt den Kaiser schon zu Lebzeiten in die unmittelbare Nähe der *di ex hominibus facti* ».

di scarsa lucidità con cui Ovidio procedeva nel suo lavoro il distico v. 493 s.: il poeta fa dire a Carmenta:

Omne solum forti patria est, ut piscibus aequor
et volucris vacuo quidquid in orbe patet.

Sono parole nobilissime, ma ben lontane dallo stato d'animo di chi, come Ovidio, dalla terra d'esilio non cessò d'implorare che almeno gli fosse concesso di cambiare luogo di relegazione⁵¹. Evidentemente, qui il poeta dimenticò di attualizzare la situazione.

⁵¹ La richiesta di un luogo più accettabile di Tomi accompagna tutta la produzione dell'esilio; leggiamo nei *Tristia*: *mitius exilium si das propiusque roganti, / pars erit ex poena magna levata mea* (II, 185 s.); *tutius exilium pauloque quietius oro* (II, 577); *ex his me iubeat quolibet ire locis* (III, 8, 22); *mutato levior sit fuga nostra loco!* (III, 8, 42); *mitius exilium pauloque propinquius opto, / quique sit a saevo longius hoste locus* (IV, 4, 51 s.); *sed precor, ut possim tutius esse miser* (V, 2, 78); *utraque poena gravis. merui tamen urbe carere, / non merui tali forsitan esse loco* (V, 10, 49 s.); e nelle *Epist. ex Ponto* la richiesta si fa più pressante: *inque locum Scythico vacuum mutabor ab arcu. / plus isto, duri, si precer, oris ero* (I, 1, 79 s.); *cum subit Augusti quae sit clementia, credo / mollia naufragiis litora posse dari* (I, 2, 59 s.); *non petito ut bene sit, sed uti male tutius, utque / exilium saevo distet ab hoste meum* (I, 2, 103 s.); *ut propior patriae sit fuga nostra roga* (I, 2, 128); *terra velim propior nullique obnoxia bello / detur: erit nostris pars bona dempta malis* (I, 8, 73); *Caesaris offensum dum mihi numen erit. / qui meritam nobis minuat, non finiat, iram, / suppliciter vestros quisque rogare deos* (I, 10, 42-44); *exiguam ne me praedam sinat esse Getarum, / detque solum miserae mite, precare, fugae* (II, 2, 65 s.); *est aliquid patriis vicinum finibus esse: / ultima me tellus, ultimus orbis habet* (II, 7, 65 s.); *ecquod erit tempus quo vos (i. Getas) ego Naso relinquam / in minus hostili iussus abesse loco?* (III, 1, 3 s.); *ut minus infesta iaceam regione labora, / clauda nec officii pars erit ulla tui* (III, 1, 85, alla moglie); *tum pete nil aliud, saevo nisi ab hoste recedam: / hostem Fortunam sit satis esse mihi* (III, 1, 151 s.); *restituit multos aut poenae parte levavit / Caesar: et in multis me, precor, esse velit!* (III, 6, 37 s.); *cur ego concepi Scythicis me posse carere / finibus et terra prosperiore frui?* (III, 7, 29 s.); *nil nisi me terra fruar ut propiore rogare, / et quam sim denso cinctus ab hoste loqui* (III, 9, 3 s.); *utque loco moriar commodiore precer?* (III, 9, 38); *nulla mihi cura est, terra quo mittar ab ista, / hac quia, quam video, gratior omnis erit* (IV, 14, 7 s.).

Aporie, espressioni incaute, negligenze, sciatterie: questo panorama offre la rielaborazione tomitana del I libro dei *Fasti*. È difficile pensare che in tali condizioni il poeta decidesse di troncare tutto⁵², dopo avere buttato giù qua e là qualche

⁵² I passi che richiedevano un intervento, al solo fine di eliminarne le aporie di ordine cronologico sono, a nostro giudizio, i seguenti;

1) II, 65 s., in cui si celebra Augusto restauratore dei templi, al quale augura:

dent tibi caelestes, quos tu caelestibus, annos,
proque tua maneant in statione domo;

2) II, 127-144: Augusto è acclamato *pater patriae*;

3) II, 637 s.:

et « Bene vos, bene te, patriae pater, optime Caesar »
dicite; suffuso sint bona verba mero,

apparizione carismatica di Augusto a conclusione dei *Caristia*;

4) III, 419-428: preghiera ad Augusto, culminante nell'invocazione che associa al culto di Vesta quello del *princeps*:

quos sancta fovet ille manu, bene vivitis, ignes:
vivite inextincti, flammaque duxque, precor;

5) IV, 19 s.: apostrofe ad Augusto:

Siqua tamen pars te de fastis tangere debet,
Caesar, in Aprili, quos tenearis, habes;

6) IV, 949-954: elogio di Augusto, devoto di Apollo e di Vesta;

7) V, 587 s.: le armi di Augusto sono baluardo contro i Parti:

isque pudor mansisset adhuc, nisi fortibus armis
Caesaris Ausoniae protegerentur opes;

8) VI, 645-648: a Cesare.

Altri passi, invece, pur essendo legati al nome di Augusto, non richiedevano alcun intervento, perché la presenza del principe non appare antinomica rispetto ai tempi della seconda redazione; essi sono:

1) III, 697-710: uccisione di Cesare, che si conclude con l'elogio di Augusto, che vendicò *iusta per arma patrem*;

2) IV, 627: anniversario della vittoria di Augusto su Lucio Antonio, fratello di Marco, presso Castelfranco, nella guerra di Modena;

3) IV, 675 s.: il 16 aprile del 29 Augusto, reduce dall'Egitto, riceve il titolo di *imperator*;

4) VI, 91 s.:

venit Apollinea longas Concordia lauro
nexa comas, placidi numen opusque ducis;

5) VI, 467 s.:

« Parthe, quid exultas? » dixit dea; « signa remittes,
quique necem Crassi vindicet, ultor erit ».

disperata nota autobiografica? A spiegarlo basterebbe quel senso di sfiducia, che inevitabilmente si accompagna alla condizione di un relegato, che aveva già visto tramontare tante speranze; ma per noi non è solo questo: v'è nel revisore un altro e più grave motivo di disagio: quello del poeta che deve sottoporre la sua opera ad un inutile lavoro di riadattamento, tendente a portarla fuori dalla sua naturale matrice augustea. Ciò apparirà tutt'altro che strano a chi consideri che Ovidio non è solo *tenerorum lusor amorum* e che il poeta « impegnato » dei *Fasti* differisce sensibilmente dal poeta « mondano »⁵³ della produzione che ruota attorno all'*Ars*, anche e soprattutto perché varie componenti della sua poesia eziologico-religiosa affondano le loro radici nell'*humus* augustea.

Che Ovidio nei *Fasti* intenda dare esplicito risalto alla componente religiosa della politica di Augusto⁵⁴ appare chiaramente dalle premesse (I, 13):

Caesaris arma canant alii, nos Caesaris aras.

È ovvio che in un poeta dichiaratamente scettico, quale era Ovidio, la componente religiosa aveva una collocazione, più che fideistica, pragmatistica, ma in realtà non occorre l'*animus*

⁵³ Non v'è dubbio, comunque, che Ovidio esprime la gioia per la presenza divina (VI, 251: *caelestia numina sensi*) come pochi nel mondo pagano: cfr. H. WAGENVoORT, *Auguste et Vesta*, in *Mélanges J. CARCOPINO*, Paris 1966, p. 966. Egli coi *Fasti* ci ha dato, sec. V. DE MEIS, *Ovidio*, Roma 1936, p. 8, « il libro dei santi del paganesimo » e J. COUSIN, *Nature et mission du Poète dans la Poésie latine. Ovide*, in « *Revue des Cours et des Conférences* » XXXIX (1938) p. 749, lo definisce « le Génie du Paganisme »; anche H. LE BONNIEC, cit., p. 11, esclude che Ovidio fosse alieno dal senso del divino.

⁵⁴ J. BAYET, *Les « Cerealia »: altération d'un culte latin par le mythe grec*, in « *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* » XXIX (1951) p. 363 s., afferma che i *Fasti* rappresentano il risultato poetico di uno stato di coscienza teologica secolare, in cui appaiono sapientemente dosati i tre elementi varroniani (mitico, fisico, civile) costitutivi della religione romana. Si tratta, secondo lo studioso, di trasposizione letteraria di una teologia assai studiata, anche se non omogenea. E la restaurazione augustea tendeva a fare predominare gli apparati culturali sulla riflessione teologica e il « *genre civil* » sul pensiero cosmico.

di un mistico per mantenersi in sintonia col tipo di religione professato sotto Augusto.

*Pietas, concordia, pax*⁵⁵, sempre subordinate alla *virtus* del *princeps*⁵⁶, questa l'essenza della tematica spirituale del tempo, su questa linea si pone Ovidio nei *Fasti*: e. g., nel brano III, 707-710, in cui la vittoria di Filippi è presentata come un atto di *pietas* di Augusto verso il padre Giulio Cesare, e soprattutto in quello dell'*Ara Pacis*, in cui la vittoria di Azio appare finalizzata all'instaurazione della *Pax Augusta*.

Il binomio *pietas* - *pax* (o *concordia*) si concretizza e si puntualizza nel rilievo che il poeta dà al culto di Vesta⁵⁷, la dea troiana di origine, destinata a legare il mondo romano col greco: nei *Fasti* essa è presentata come propiziatrice di pace e come oggetto privilegiato di culto da parte dell'imperatore: i suoi rapporti con Augusto sono, infatti, strettissimi e il recinto

⁵⁵ Visti talora in un quadro d'insieme pitagorico: cfr. P. DROSSARD, *Structure et signification du livre II des Fastes d'Ovide*, in « L'Information littéraire » XXIV (1972) p. 76.

⁵⁶ « Si apre [...] la strada verso l'istituzionalizzazione dei carismi del *princeps*, il riconoscimento cioè di una *auctoritas* unica, di misura e qualità straordinaria, promanante dalla persona stessa del capo dello Stato » (CLARA GALLINI, *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Bari 1970, p. 145). Che un atteggiamento del genere sia connaturale al poeta dei *Fasti* non è opinione tanto discutibile: afferma J. M. ANDRÉ, *Le siècle d'Auguste*, Paris 1974, p. 107, che da Orazio ad Ovidio « le dithyrambe politique évoluera dans le sens dynastique. Le "prince" sera devenu souverain prédestiné, messenger des dieux, homme-dieu »; e K. HANELL, *Kaiser Augustus*, in « Gymnasium » LXXVIII (1971) p. 200, a proposito del testamento spirituale trasmessoci da Augusto nel « monumentum Ancyranum », parlava così di Ovidio: « Auf keines seiner vielen Ehrenämter legte er so grossen Wert wie auf dieses, sagt der Dichter Ovid. Und das kann man verstehen, denn erst jetzt trat er das Erbe Caesars und das seines mythischen Stammvaters Aeneas voll und ganz an. Erst jetzt war er im Besitz aller der Qualifikationen, die den echten, gottgeborenen König kennzeichnen ».

⁵⁷ Vesta aveva, fra l'altro, il « privilegio » di non essere rappresentata da alcuna immagine (G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque, avec une Appendice sur la religion des Etrusques*, Paris 1966, p. 281).

imperiale destinato ad accogliere Vesta⁵⁸ è presentato (IV, 949) come *cognati limen*⁵⁹.

La propaganda ufficiale augustea non aveva mai cessato dal porre in rilievo il ruolo di pacificatore e di pacifista rivestito da Augusto⁶⁰; e nei *Fasti* s'intravede appunto un imperialismo ripiegato su se stesso, limitato nelle ambizioni, alieno dal meditare azioni offensive, ben lontano dall'imperialismo guerrafondaio caro a Germanico⁶¹.

Sotto la protezione del principe della pace⁶², all'ombra della *Pax Augusta*, si dispiega, poi, tutta la gioia di vivere⁶³ del secondo periodo dell'impero augusteo, perchè il *princeps*,

⁵⁸ Però, secondo A. DEGRASSI, *Esistette sul Palatino un tempio di Vesta?*, in « Mitteilungen des deutschen archäologische Instituts » LXII (1953) p. 144, non si trattava di un tempio annesso alla *domus* imperiale, ma di una statua e di un altare della dea.

⁵⁹ Inoltre Carmenta (I, 530) profetizza che i riti di Vesta saranno compiuti da un dio in persona; la divinità *aeterni Caesaris* presiede ai fuochi eterni (III, 421; e in III, 428 Ovidio esclama: *vivite inextincti, flammaque duxque, precor*; e ancora in IV, 954 si parla di Vesta e di Apollo in rapporto con Augusto). Illuminante circa i rapporti di Augusto con Vesta è VI, 249-252 (H. WAGENVORT, cit., p. 965).

⁶⁰ *Ann.* I, 2.

⁶¹ Vedi nota 28.

⁶² WILKINSON, cit., p. 255 s.; « Ovidio ha spirito pacifistico [...]: delle lodi che fa ad Augusto e ai suoi discendenti la più sentita, anche se non sentita come in Virgilio, sarà stata quella di difensori della pace (I, 701 sgg.) » (S. MARIOTTI, *La carriera poetica di Ovidio*, in « Belfagor » XII (1957) p. 630).

⁶³ « L'unico "ideale" vero dell'età, e delle *R.g.*, era quello della *pax*, cioè di una condizione rasserenante, in contrasto con l'atroce passato di guerre civili. Ma anch'esso, più che un ideale, era un bisogno di quiete e di agiatezza, di cibo e di sonno sicuri, trasfigurati in ideologia. E se questo bisogno, non solo in età romana e augustea, fu più forte di tutti gli astratti ideali che potessero costituirne la contraddizione (ma che l'ideologia augustea cercò ugualmente di riassorbire e di valorizzare), ciò non fu colpa o merito di Augusto, come anche di nessuno che conoscesse quali sanguinose mistificazioni talvolta generano e presuppongono gli imperativi morali e ideali » (L. CANALI, *Il « manifesto » del regime augusteo*, in *Potere e consenso nella Roma di Augusto*, Bari 1975, p. 235 s.).

volente o nolente, aveva fatto di Roma il punto di riferimento del *cultus* e della *voluptas* di tutto l'orbe romano.

Ma v'era un altro tipo di interesse, che scaturiva da questo contesto di riforme religiose: la politica delle feste instaurata da Augusto consentiva ad Ovidio di attuare nei miti religiosi romani⁶⁴ quel trasferimento poetico già realizzato nel mondo greco⁶⁵, e che trovava nel rito espressione e collocamento⁶⁶: di qui la rivalutazione di varie ricorrenze (*Lupercalia*⁶⁷, *Lemuralia*, *Terminalia*, *Floralia*, *Parentalia*⁶⁸, etc.).

Né va sottovalutato l'interesse che Ovidio, poeta eminente-

⁶⁴ Scopo dei *Fasti* sarebbe per C. BAILEY, cit., p. 22, di presentare la vecchia religione romana e la greca in armonico sincretismo nella persona dell'imperatore.

⁶⁵ Ovidio nei *Fasti* canta Roma e i suoi miti « posti al livello del mito greco » (S. D'ELIA, *Ovidio*, Napoli 1959, p. 322).

⁶⁶ « Nei *Fasti* il mito aveva l'appoggio del culto, del rito, cioè di una realtà colorita e viva, che Ovidio era in grado di apprezzare e di gustare » (F. ARNALDI, *Il mondo poetico di Ovidio*, in « Studi romani » VI (1958) p. 403 s.).

⁶⁷ Sul significato dell'affabulazione ovidiana nell'ambito di questo antichissimo rito vedi R. TURCAN, *A propos d'Ovide, Fast. II*, 313-330. *Conditions préliminaires d'une initiation dionysiaque*, in « Revue des Études latines » XXXVII (1959) pp. 195-203, e H. LE BONNIEC, *Hercule et Omphale dans les « Fastes » d'Ovide (II, 303-358)*, in *Hommages à A. GRENIER*, Bruxelles 1962, pp. 974-980: il primo crede di cogliere qui una trasposizione mistica delle regole per gli iniziati a Dioniso, mentre il secondo vi riscontra l'esaltazione del ruolo preminente detenuto nei *Lupercalia* dalla famiglia dei Fabii, che vantava come antenato Ercole. Circa il medesimo episodio, la studiosa D. PORTE, *Le devin, son bouc et Junon (Ovide, Fastes, II, 425-452)*, in « Revue des Études latines » LI (1973) p. 180, vede in certi atteggiamenti di Ovidio da un lato l'obbedienza verso i dettami imperiali, dall'altro la deferenza verso l'opinione pubblica, mentre A. W. HOLLEMAN, *Ovid and the Lupercalia*, in « Historia » XXII (1973) p. 260, coglie in alcuni tratti dell'episodio l'esplicazione del disegno demografico perseguito da Augusto. Egli, però, nota che qua e là si tende ad ironizzare sulla « pruderie » di Augusto e rileva un certo tono caricaturale in ordine al « riarmo morale e sessuale » del regime.

⁶⁸ Acute le osservazioni sui *Parentalia* e i *Lemuralia* di D. DROSSARD, *La mort de Rémus chez Ovide*, in « Revue des Étude latines » L (1972) pp. 187-204.

mente « cittadino »⁶⁹, doveva avere per la rinascita edilizia voluta da Augusto⁷⁰, della quale la costruzione e il restauro dei templi rappresentavano una parte considerevole. Al principe si deve l'iniziativa per il restauro di ottantadue edifici sacri⁷¹, altri ne fece costruire *ex novo*; agli uni e agli altri Ovidio dedica largo spazio⁷² e all'autore dell'iniziativa una vibrata apostrofe⁷³:

Templorum positor, templorum sancte repostor,
sit superis opto mutua cura tui:
dent tibi caelestes, quos tu caelestibus, annos.

Ovidio, che, a Roma o a Tomi, aveva sempre apprezzato

⁶⁹ L'« esprit » della città, che « per evadere o difendersi dalla realtà ha bisogno di integrarsi in un determinato ambiente della metropoli, il cui ideale supremo di vita è il sottile gioco d'amore staccato da ogni impegno civile » (N. SCIVOLETTO, *Musa iocosa*, Roma 1976, p. 71 s.) è tipico del primo Ovidio, e certo sopravviverà, ma con nuove connotazioni, nella fase ulteriore.

⁷⁰ Nei *Fasti* troviamo spesso raffronti fra la semplicità delle primitive costruzioni e la sontuosità delle costruzioni augustee: il *ficile fulmen* della statua primitiva di Giove Capitolino e la semplice ghirlanda che ne adornava il tempio (I, 202 s.) contrastano col lusso del tempio di Augusto, e così per il tempio di Vesta (VI, 261: *Quae nunc aere vides, stipula tum tecta videres*); lo stesso dicasi per gli splendori della residenza di Augusto, messi ancor più in luce dal raffronto con quella di Romolo (III, 183 s.); e il grande palazzo di Numa occupava lo spazio del solo atrio di Vesta (VI, 263 s.). Più volte (I, 515; III, 179 s.; 433) Ovidio esprime ammirato stupore dinanzi alla grandezza di Roma: « past and present will bind present and future to all eternity. And in this prophetic vision the eternity of the city is linked inseparably with the permanence of the Julian dynasty » (K. ALLEN, *The Fasti of Ovid and the Augustan Propaganda*, in « American Journal of Philology » XLIII (1922) p. 266).

⁷¹ *Res gestae* XX, 4.

⁷² I, 203, Giove Capitolino; II, 55 s., *Iuno Sospita*; III, 704, *Divus Iulius*; IV, 348, *Magna Mater*; V, 550-552, *Mars Ultor*. A proposito di quest'ultimo, però, è stato osservato che Ovidio ha conglobato erroneamente al 12 maggio le dediche di due *aedes* differenti, di cui la seconda ebbe luogo il 1° agosto (G.B. PIGHI, *Le "dee invitte" del tempio di Marte Ultore*, in « Atti dell'Accademia delle Scienze dell'Ist. di Bologna - Classe di Scienze » LIX (1970-71) pp. 42-46).

⁷³ II, 63-65.

la bellezza dell'Urbe, a Tomi in particolare « ne voit que la beauté architecturale de la capitale perdue pour lui »⁷⁴, una Roma vista dall'esterno, ma non perciò meno autentica e vera⁷⁵; una Roma che egli in terra d'esilio è capace di descrivere con tanta verità e precisione, che moderni archeologi hanno potuto fare ricorso a questa singolare guida turistica per cogliere certi particolari architettonici del tempo⁷⁶.

Ma se Ovidio era innamorato di Roma in tutto il suo complesso e in tutta la sua dimensione, tale sentimento doveva necessariamente passare attraverso Augusto, perché il principe ormai tendeva ad immedesimarsi sempre più con lo stato, « era abbarbicato tutt'attorno al tronco dello stato »⁷⁷, ed è quindi improprio supporre che egli avesse scritto i *Fasti* unicamente per ingraziarsi Augusto o perché da lui sollecitato. Peraltro, quando Ovidio diede inizio a quest'opera, una vera e propria necessità propagandistica non esisteva, in quanto il principato di Augusto si era ormai imposto a tutti i livelli. Ovidio, pertanto, affrontò quel tema più che per banale piaggeria, perché sentiva che il suo genio multiforme avrebbe trovato la sua ulteriore, più completa realizzazione in un genere che per la sua stessa severità avrebbe messo alla prova le sue capacità di adattamento⁷⁸.

Ovidio rappresenta coi *Fasti* il momento in cui, « tramontato l'entusiasmo patriottico e religioso, rimane nei singoli la oggettiva coscienza della grandezza del popolo romano [...], la

⁷⁴ ANDRÉ, cit., p. 287.

⁷⁵ ARNALDI, cit., p. 26.

⁷⁶ G. LUGLI, *Commento topografico all'Elegia I del III libro dei "Tristia"*, in *Atti del convegno internazionale ovidiano*, Roma 1959, pp. 397-403.

⁷⁷ L. CANALI, cit., p. 120; J.W. DUFF, *A Literary History of Rome from the Origins to the Close of the Golden Age*, London 1960, p. 441, afferma che in certi passi « of imperial tone » (come quello dell'*Ara Pacis*) « Ovid becomes intensely national ».

⁷⁸ « Quell'argomento (i. i *Fasti*), oggetto di studi eruditi e di esaltazioni poetiche, era nell'età di Augusto qualcosa di più che una semplice curiosità letteraria, e corrispondeva a una rinnovata idealità del popolo e ad un vero bisogno di governo » (C. MARCHESI, *Leggende romane nei "Fasti" di Ovidio*, in « Atene e Roma » XIII (1910) col. 111).

pacata ammirazione per le opere compiute dall'imperatore e per la pace restaurata »⁷⁹. Pertanto, malgrado il rifiuto di identificarsi formalmente col regime, egli ha una sua nozione di patriottismo⁸⁰ e i suoi sentimenti di lealtà sono fuori causa.

Certo, rimane in quest'opera molto dell'Ovidio *ludibundus*, ma il *lusus* che riaffiora qua e là con insistenza non impedisce che trovino spazio appropriato anche le componenti serie dei *Fasti*⁸¹.

Da quanto abbiamo esposto riteniamo risulti evidente c l'interesse effettivo che il poeta dimostrò nel comporre que-

⁷⁹ ROSA LAMACCHIA, *Ovidio interprete di Virgilio*, in « Maia » XII (1960) p. 329; sec. P. FARGUES, *Ovide, l'homme et le poète*, in « Revue des Cours et des Conférences » XL (1939) p. 449, Ovidio sentì l'ambizione di associarsi all'opera di restaurazione intrapresa da Augusto. Di opposto parere è J.P. SULLIVAN, *The Politics of Elegy*, in « Arethusa » V (1972) pp. 17-34, il quale pone tutta la produzione poetica di Ovidio sul piano di un totale *discidium* da Augusto. Per A.W.J. HOLLEMAN, cit., p. 268, che si basa anche su K. BUEKNER, *Römische Literaturgeschichte*, Stuttgart 1968, p. 373, 381: « Ovid stood up for the independence of "die Kultur" as a moulding force of society. To him, the Augustan moral programme must have been rubbish, to say the least of it, and he found it his duty to combat it. All the threads of his anti-Augustanism come together in the *Fasti* often resulting in a pattern which is almost inextricable ».

⁸⁰ Invece MARIA DE COLA, *Callimaco e Ovidio*, Palermo 1937, p. 83, vede nei *Fasti* più che il sentimento patriottico, il desiderio di emulare Callimaco: non crediamo che l'una cosa escluda l'altra. D'altra parte, per capire l'atmosfera del tempo, basti pensare che il titolo di *pater patriae* fu conferito ad Augusto in base ad una mozione di Messalla, che in passato aveva combattuto dalla parte di Bruto e Cassio.

⁸¹ « La documentation, l'observation, la réflexion, la bienveillance et la sympathie suppléent chez Ovide à la piété spontanée et à la ferveur profonde, mais l'humour l'a aidé, dans une certaine mesure, à jouer avec dignité, sans emphase ni hypocrisie, le rôle du poète inspiré, du chantre de la religion romaine » (J.M. FRÉCAUT, *L'esprit et l'humour chez Ovide*, Grenoble 1972, p. 300). Invece F. CUPAIUOLO, *Itinerario della Poesia latina nel I secolo dell'Impero*, Napoli 1973, p. 187, ritiene che il « tono leggero e forse persino in parte beffardo » con cui, a suo giudizio, viene trattata la materia vanifica le intenzioni del poeta di realizzare qualcosa che possa definirsi « poesia civile ». Larga, ma non esente da forzature, la ricerca operata in questo campo da LIDIA WINNICZUK, *Humour and Wit in Ovid's "Fasti"*, in « Eos » LXII (1974) p. 103.

st'opera e il disagio che egli dovette avvertire nel dare ad essa una nuova veste, non confacente al suo primitivo disegno.

I *Fasti* erano stati concepiti e realizzati in funzione di Augusto restauratore di riti, di templi, di istituzioni: essi apparivano sulla linea di un certo tipo di propaganda, in cui il principe entrava in prima persona; dedicarla a Germanico significava o apporre una nuova etichetta, che però avrebbe lasciato tutto come prima (a parte l'eliminazione dei tratti che ricordavano Augusto vivo), o riadattarla *ab imis*, recidendo il più possibile i legami con Augusto, per annodarli con Germanico, e questo significava trasferire in un nuovo contesto, per nulla ricettivo⁸², quello che appariva concettualmente e spiritualmente legato al contesto augusteo. In realtà, Ovidio non riuscì a realizzare per intero né l'una né l'altra alternativa; e non poteva, perciò, tardare a manifestarsi in lui quella fase di rigetto, nella quale egli avvertirà un disagio sempre crescente per l'operazione che andava attuando⁸³.

In questa renitenza alla rielaborazione dei *Fasti* dovette forse giocare un certo ruolo il progetto, già chiaramente espresso⁸⁴, di celebrare Germanico con un carne tutto per lui, come

⁸² Oltre tutto, la parte astronomica, che dovrebbe rappresentare l'elemento di sutura fra le poetiche di Ovidio e di Germanico, nei *Fasti* è la parte più debole e offre in qualche caso una visione distorta della scienza dell'epoca: Ovidio fa levare la costellazione del Delfino il 9 gennaio (I, 457 s.), mentre ciò avviene il 31 dicembre, fa sorgere insieme tre costellazioni, *Corvus*, *Anguis*, *Crater* (II, 243 s.), parla di una stella, *Miluus* (III, 793 s.) ignota agli astronomi antichi e moderni: cfr. FARGUES, cit., p. 456 s.; WILKINSON, cit., p. 264 s.

⁸³ Egli, peraltro, avvertiva in modo particolare la fatica di correggere: in *Epist. ex Ponto* I, 5, 17 s. dichiara:

nec tamen emendo. labor hic quam scribere maior,
mensque pati durum sustinet aegra nihil;

e in III, 9 afferma che, mentre *scribentem iuvat ipse labor minuitque laborem* (v. 21), *corrigere ut res est tanto magis ardua quanto / magnus Aristarcho maior Homerus erat* (v. 23 s.).

⁸⁴ *Epist. ex Ponto* IV, 8, 31-34:

nec tibi de Pario statuam, Germanice, templum
marmore: carpsit opes illa ruina meas.

aveva fatto per Tiberio⁸⁵, anzi, seppure in via ipotetica, si potrebbe ravvisare nella data del trionfo di Germanico, più che il *terminus post quem* della rielaborazione dei *Fasti*, l'elemento catalizzatore di un nuovo, più realistico progetto di celebrazione del principe: perché egli ormai capiva quanto fosse lontano dallo spirito di un *carmen triumphale*, quale si addiceva a Germanico trionfatore, un poema come i *Fasti*, celebrativo della religiosità e della *pax* romana. Se tutto ciò è solo un'ipotesi, non sono certo ipotesi gli equivoci a cui manifestamente ricorre Ovidio nel libro I per inglobare Germanico senza molare Augusto; ed il poeta se ne accorse: egli, forse, non rinunciò mai dichiaratamente e lucidamente a quest'opera di revisione, ma il suo silenzio dopo quell'infelice approccio potrebbe lasciar supporre, piuttosto che il sopraggiungere — come finora si è sempre asserito — *in medias res* della morte, il risvegliarsi della coscienza di un vecchio poeta, che ha avvertito i pericoli di un'operazione essenzialmente impoetica.

FRANCESCO CORSARO

templa domus facient vobis urbesque beatae.

Naso suis opibus, carmine gratus erit.

⁸⁵ A cui nel 13 d.C. aveva dedicato un *carmen triumphale*, di cui è notizia in *Epist. ex Ponto* II, 5, 27 s.:

nuper ut huc magni pervenit fama triumphi,
ausus sum tantae sumere molis opus.

LE CONCEZIONI POETICHE DI PRUDENZIO E IL CARME XVIII DI PAOLINO DI NOLA

1.

Prudenzio esprime ripetute volte le sue opinioni sulla funzione e sul valore della poesia, e programmaticamente nei due carmi noti coi titoli di *Praefatio* e di *Epilogus*¹. In tutte le sue dichiarazioni v'è una tale coerenza di pensiero², che esse appaiono come la variazione di un unico concetto e non permettono per ciò di enucleare in esse una qualsiasi evoluzione e di stabilirne una successione cronologica³. Resta, pertanto, di esami-

¹ Il titolo del primo carme è *praefatio* nell'*inscriptio* dei codd. DOSV (uso le sigle di Bergman) e nell'*inscr.* a *Cath.* I in DOSM, *proenium* in NEP, manca in U e con tutto il carme in ACB; il titolo dell'altro carme è *epilogus* solo nell'*inscriptio* di V (*uel clausula uel finis libri*), *praefatio* nella *inscriptio* e nella *subscriptio* di U, *de opusculis suis* in VPEMO, manca in N e insieme al carme in AB. Incerta e varia nel *corpus* delle opere di Prudenzio è anche la collocazione di questi carmi: tanto che recentemente I. LANA, *Due capitoli prudenziani. La biografia, la cronologia delle opere, la poetica* (Verba Seniorum NS 2), Roma 1962, pp. 35 e 43, ha potuto sostenere che la *Praefatio* sia stata scritta non nel 405 insieme all'*Epilogus* — come di solito si sosteneva — per essere premessa a tutta l'opera, ma nel 404 prima del *Liber Cathemerinon*, al quale è del resto preposta in tutti i codici della tradizione; e tanto che K. THRAEDE, *Studien zu Sprache und Stil des Prudentius* (Hypomnemata 13), Göttingen 1965, p. 75 ss., ha potuto avanzare l'ipotesi che la *Praefatio* sia la conclusione e l'*Epilogus* l'esordio di una parte o dell'intera opera.

² Questa coerenza è stata messa in evidenza con ampiezza di riferimenti da I. RODRIGUEZ-HERRERA, *Poeta Christianus. Prudentius's Auffassung vom Wesen und von der Aufgabe des christlichen Dichters*, Inaugural Dissertation, Speyer 1936.

³ La cronologia delle opere di Prudenzio — tranne che per il *Contra Symmachum*, che è certamente del 402 — appare molto problematica. È significativo in questo senso — per non dire di tante altre proposte — che il RODRIGUEZ-HERRERA, cit., p. 17 s., dia questa successione, che però

narle ancora secondo l'ordine tradizionale⁴.

Nella *Praefatio*, ai vv. 34-45, Prudenzio, dopo aver rievocato tutto il suo passato di avvocato e di funzionario imperiale — non senza precedenti letterari, ma in piena sincerità di rifiuto e di pentimento⁵ — dichiara di voler liberare la sua vita dalla stoltezza di tutte le precedenti ambizioni e di voler ottenere l'eterna salvezza celebrando Dio con il canto, non potendolo con i meriti:

Atqui fine sub ultimo
peccatrix anima stultitiam exuat;
saltem uoce Deum concelebret, si meritis nequit.

Hymnis continuet dies,
nec nox ulla uacet, quin Dominum canat,
pugnet contra hereses, catholicana discutiat fidem;
conculcet sacra gentium,

è arbitraria e non sostenibile: 398-400 *Cathemerinon*, *Apotheosis*, *Hamartigenia*, *Psychomachia*, *Peristephanon* I-VII; 401-403 *Contra Symmachum*, *Peristephanon* VIII-X (durante la permanenza a Roma); 404 *Peristephanon* XI-XIV (dopo il ritorno in Spagna); 405 *Epilogus*, *Praefatio*, edizione dell'opera; mentre il LANA, cit., p. 43, con un fondamento di buone ed in generale accettabili argomentazioni, dà quest'altra successione, tanto differente dalla precedente: prima del 401-402 (viaggio a Roma) *Peristephanon* II, VII, XIV; 402 *Contra Symmachum*; 402-403 *Peristephanon* IX, XI, XII; 404 *Liber Cathemerinon* e *Praefatio*; dopo il 404 *Apotheosis*, *Hamartigenia*, *Psychomachia* ed *Epilogus*.

⁴ Secondo l'ordine tradizionale il *Prologus* e l'*Epilogus* aprono e chiudono la raccolta delle opere prudenziane, il *Cathemerinon* precede il *Peristephanon* e tra queste due opere liriche vanno poste quelle didattiche e i due libri *contra Symmachum*; ma sulle varie vicende, problematiche e incerte, della formazione del *corpus* prudenziano cfr. M. BROZEK, *De Prudentii praefatione carminibus praefixa*, in *Forschungen zur römischen Literatur: Festschrift zum 60 Geburtstag KARL BÜCHNER*, I, Wiesbaden 1970, pp. 31-36.

⁵ Il RODRIGUEZ-HERRERA, cit., p. 19, cita OVIDIO (*Trist.* IV, 10, 1), ma il rifiuto della vita passata non trova riscontro nei pagani (tranne che nel topos *ille ego qui quondam*, dove di solito non c'è condanna come invece nello stesso Prudenzio di *Per.* XIII 56-60, *ille ego, uipereis quem tu bonus oblitum uenenis / criminibus uariis tinctum miseratus abluisti; / ...fio Cyprianus alter / et nouus ex ueteri nec iam reus aut nocens, ut ante* è tipico

labem, Roma, tuis inferat idolis;
carmen martyribus deuoueat, laudet apostolos.

Haec dum scribo uel eloquor,
uinclis o utinam corporis emicem
liber, quo tulerit lingua sono mobilis ultimo!

L'intenzione di cantare le lodi di Dio ricorre in *Cath.* II 49-64, dove il concetto salvifico della poesia — la quale, offerta a Dio come un *munus*⁶, è meritevole della grazia — viene dichia-

della psicologia dei cristiani, quando si convertono a un integrale impegno di fede, quale si manifesta nella forma più rappresentativa e significativa nelle Confessioni di S. Agostino. La riprovazione della vita passata, fatta da Prudenzio nella *Praefatio*, al LANA, cit., p. 82 s. — il quale a p. 97 s. esclude l'influsso di Commodiano (*Pr. alle Instructiones* e *Pr. al Carmen Apologeticum*) indicato da ANTONIO SALVATORE, *Elementi Commodiani nella Praefatio di Prudenzio*, Napoli 1960 — appare sostanzialmente identica a quella espressa da Paolino di Nola, quando dopo i successi anche letterari della gioventù dichiara di dedicare la sua vita e anche la sua poesia a Dio, il quale *uacare uanis, otio aut negotio / et fabulosis litteris / uetat, suis ut pareamus legibus / lucemque cernamus suam / quam uis sophorum callida arsque rhetorum et / figmenta uatum nubilant* (c. X 33-38), e quando condanna la sua gioventù stolta, *non peruersus habebat / et peruersus eram, falsi caligine cernens, / stulta deo sapiens et mortis pabula uiuens* (c. X 133-135); questi accostamenti, comunque, non bastano a indicare una derivazione né un influsso retorico, come si potrà dire invece dell'*Eucharisticum* di Paolino di Pella, dove il precedente agostiniano appare determinante (cfr. P. COURCELLE, *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris 1963, p. 63 ss.), né consentono di concludere — come fa addirittura M. FUHRMANN, *Ad Galli cantum. Ein hymnus des Prudenz als Paradigma christlicher Dichtung*, in «Der altsprachliche Unterricht» IV 3 (1971) p. 82 s. — che la *Praefatio* prudenziana sia una finzione escogitata per indicare chiaramente la conversione alla vita ascetica. Non si può, però, non dare un particolare significato all'affinità di Prudenzio con Paolino, col quale, come si vedrà, Prudenzio ha altri punti di contatto.

⁶ Il concetto della poesia come *munus* non è ignoto nella tradizione pagana, come abbondantemente ha indicato il THRAEDE, cit., p. 28 ss., ma in Prudenzio — come del resto si può dire per tutti quei cristiani che volevano giustificare l'attività poetica — appare ora rinnovato dalla dedica della poesia a Cristo, fatta per un sincero trasporto di fede. Il THRAEDE (pp. 21-78) allo stesso modo ha segnalato i molti altri precedenti topici, di derivazione sia pagana che cristiana, riscontrabili in altri pas-

rato con maggior insistenza ed esplicità, in contrapposizione all'ideale poetico proclamato orgogliosamente da Orazio nell'ode proemiale I 1, cui chiaramente si allude già con l'uso stesso del-

si relativi alle concezioni poetiche, dove assommandosi e contaminandosi producono un tono estremamente retorico e convenzionale: la poesia intesa come offerta sacra, come lode di Dio e mezzo di salvezza, il confronto che il poeta fa tra la sua opera e le sue aspirazioni e quelle degli altri, la dichiarazione della sua povertà o della sua inferiorità, il premio riservato al poeta, ed altri motivi tradizionali. Non starò a citare di volta in volta i precedenti letterari segnalati con tanta dovizia dal Thraede nella sua pur stimolante monografia; mi basti premettere che tutta la letteratura europea — anche quella contemporanea — presenta costantemente vari temi d'antica tradizione letteraria, i quali di fatto sono quelli che in una continuità di preparazione e di inclinazioni scolastiche hanno influito in modo determinante sull'espressione e sulla stessa immaginazione; e mi occorre anche precisare che ciò non ha nuociuto all'originalità poetica, cioè creatrice, dei poeti e — per quanto or ci riguarda — a quella, appunto, di Prudenzio, siccome non influi nei modelli classici, da cui gli provenivano i tanti motivi topici che ricorrono nei suoi carmi; non diversamente, com'è ovvio, di quanto nello stesso tempo avveniva negli altri poeti pagani o cristiani che fossero. Né d'altra parte in un poeta cristiano, anche se era profondamente impegnato, l'uso della tradizione retorica avrebbe potuto differire da quello che ne poteva fare un poeta pagano — a parte qualche influsso derivante dallo stile biblico — né altresì è criticamente prodcente giudicare, come suole accadere, gli aspetti e i valori letterari con la sola considerazione delle urgenze religiose, che influiscono, tuttalpiù, solo sulla scelta degli argomenti e sulla tensione psicologica dell'espressione; sicché, a prescindere dal contenuto dell'opera, lo storico della letteratura — il quale deve rifiutarsi di creare una dicotomia artificiosa tra poeti della stessa epoca e distinguerli nettamente per le loro idee religiose (cfr. S. COSTANZA, *Denominazione e limiti di una « letteratura romano-cristiana »*, in *Umanità e Storia. Scritti in onore di ADELCHI ATTISANI*, II Napoli 1971, p. 108) — può comprendere Prudenzio solo inquadrandolo nella complessa prospettiva dell'età tardoantica, con tutte le implicanze della tradizione retorica, anche se senza trascurare l'evoluzione che avevano subito i sentimenti e le idee sociali e religiose, tali che, per giudicare da un solo motivo topico, quello del poeta povero, diversi appaiono il senso e la rappresentazione della povertà, non dico tra un pagano — si pensi a un Claudiano — e un cristiano, ma tra gli stessi cristiani, quali, per esempio, se confrontiamo Paolino di Nola con Ausonio e con Paolino di Pella. E per ciò non tanto interessa riscontrare in un'opera i motivi topici che vi confluiscono, ma capire perché e co-

la contrapposizione del poeta agli altri tipi umani ⁷:

Te mente pura et simplici,
te uoce, te cantu pio
rogare curuato genu
flendo et canendo discimus.

His nos lucramur quaestibus,
hac arte tantum uiuimus,
haec inchoamus munera,
cum sol resurgens emicat.

Intende nostris sensibus,
uitamque totam dispice;
sunt multa fucis inlita,
quae luce purgentur tua.

Durare nos tales iube,
quales remotis sordibus
nitere pridem iusseras
Iordane tinctos flumine;

e ancora, ai vv. 26-35 dell'inno III, dove Prudenzio opponendo la poesia cristiana a quella pagana ⁸ — la quale è caratterizzata dalle frivole ghirlande di cui si cinge ⁹ — le precisa, appunto, il

me sono stati utilizzati, e appurare se e in che grado sono stati rinnovati e vivificati.

⁷ Sui rapporti tra la concezione poetica di Prudenzio con quella di Orazio, cfr. S. COSTANZA, *Prudenzio, Cath.* II 37-56: *Orazio, Carm. I* 1, in *Studi in onore di ETTORE PARATORE*, Roma 1978. Per altre allusioni all'ode proemiale di Orazio cfr. le nn. 9, 11, 22, 30.

⁸ Anche questa contrapposizione è sembrata topica (cfr. E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1954², p. 241 sg.), ma bisogna considerare che essa era allora attuale e che talvolta fu drammaticamente vissuta dagli autori cristiani; sicché il contrasto, anche se ricorre con strette somiglianze di concezione e d'espressione, appare sempre sincero e psicologicamente singolare.

⁹ A. RÖSLER, *Der katholische Dichter Aurelius Prudentius Clemens*, Freiburg i. Br. 1886, p. 51 (seguito da altri, e di recente da M. BROZEK, *Ad Prudentii praefationem interpretandam*, in «Eos» LVII (1967-1968) p. 154) pensa, invece, che Prudenzio si riferisca qui alla sua precedente opera poetica, ma il RODRIGUEZ-HERRERA, cit., nn. 71 e 73, gli obietta che

compito di offrire a Dio gli inni di lode per i benefici che ha elargito all'uomo ¹⁰:

Sperne, camena, leues hederas
cingere tempora quis solita es,
sertaque mystica dactylico
texere docta liga strophio
laude Dei redimita comas!

Quod generosa potest anima,
lucis et aetheris indigena,
soluere dignius obsequium,
quam data munera si recinat
artificem modulata suum?;

si riferisce, piuttosto, alla musa conviviale di ORAZIO (cfr. I 38; II 11, 14; III 29, 3), tanto più che le corone d'edera erano quelle che s'intrecciavano per Bacco (cfr. PROP. IV 1, 62 *mihi folia ex hederà porrige, Bacche, tua*; Ov. Tr. I 72 *deme meis hederas, Bacchica sarta, comis*). È probabile, piuttosto, che Prudenzio si contrapponga anche qui alla religiosità della poesia pagana espressa da Orazio nell'ode proemiale (cfr. il mio art. PRUDENZIO, *Cath.* II 37-56: ORAZIO *Carm.* I 1, cit.), alla quale sembra alludere — come anche in *Cath.* II 37-56 (cfr. *supra* n. 7) e in III 81-82 (cfr. *infra* n. 11) e nell'*Epilogus* (cfr. *infra* n. 30) — respingendo l'*hedera*, che in quell'ode programmatica ha il valore d'un simbolo religioso (cfr. A. LA PENNA, *Orazio e l'ideologia del principato*, Torino 1963, p. 113; E. PASOLI, *Per una rilettura del proemio di Orazio lirico*, in *Studi in onore di VITTORIO DE FALCO*, Napoli 1973, p. 430 s.) ricollegato a Dioniso, che già dal V sec. a.C. (come hanno dimostrato V. DE FALCO, *Varia*, in « Rivista di Filologia e d'Istruzione classica », N.S., XIV (1936) p. 371 ss. e P. BOYANCÉ, in *Entretiens de la Fondation Hardt*, II: *L'influence grecque sur la poésie latine de Catulle à Ovide*, Vandoeuvres-Genève 1956, p. 191 ss.) veniva identificato con Apollo ed associato alle Muse, e che è del resto la stessa divinità ispiratrice invocata nei vv. 17-20 del c. III 25, forse direttamente ricordato da PRUDENZIO: *nil paruum aut humili modo / nil mortale loquar. / Dulce periculum est / o Lenaeae, sequi deum / cingentem uiridi tempora pampineo*. Il disprezzo che Prudenzio sollecita per la poesia pagana, simboleggiata dalla corona di edera, non è diverso, pertanto, da quello a cui Paolino di Nola incitava Giovio con parole non dissimili: c. XXII 16 *aspernare leues maturo corde Camenas*.

¹⁰ È ovvio che il fedele non può mai essere adeguato ai doni ricevuti: *Cath.* VIII 57 *uincitur semper minor obsequentum / cura, nec munus genitoris aequat*.

con la stessa precisazione che ricorre ai vv. 888-890 della *Psychomachia*:

reddimus aeternas, indulgentissime doctor,
grates, Christe, tibi, meritosque sacramus honores
ore pio...,

e con la stessa contrapposizione ribadita ancora nell'inno III, ai vv. 81-90, dove l'antica poesia è giudicata incapace di cantare le lodi di Dio ¹¹, come invece ad ogni ora quella cristiana:

Quae ueterum tuba quaeue lyra
flatibus inclyta uel fidibus
diuitis omnipotentis opus,
quaeque fruenda patent homini
laudibus aequiperare queat?

Te, pater optime, mane nouo
solis et orbita cum media est,
te quoque luce sub occidua,
sumere cum monet hora cibum,
nostra, Deus, canat harmonia.

¹¹ Questa dichiarazione d'incapacità — la quale non è riferibile alla stessa poesia di Prudenzio precedente quella cristianamente impegnata, ammesso che ce ne fosse stata — non è espressione retorica, come in *Cath.* V 81-82 *quae tandem poterit lingua retexere / laudes, Christe, tuas?*, ma corrisponde alla stessa contrapposizione della poesia cristiana a quella pagana, che ricorre ancora in *Cath.* III 26-30 e IX 1-3. Qui, in particolare, riecheggia ancora l'ode proemiale d'Orazio (vv. 32-34), in cui il poeta richiedeva alle Muse *tibiae* e *barbiton*, strumenti della poesia corale e monodica (cfr. DAREMBERG-SAGLIO, s.v., e O. TESCARI, commento a *Quinto Orazio Flacco, I Carmi e gli epodi*, Torino 1943³, p. 11), quell'ode presente anche in *Cath.* III 26 per l'accento all'*hedera*, e nella sua interezza in II 37-56 — come ho detto sopra alle nn. 7 e 9 — e riecheggiante ancora in *Cath.* III, al v. 3 *edite corpore uirgineo*, e in *Apoth.* 393 *o nomen praedulce... et decus... praesidiumque meum*; solo che le *tibiae* sono sostituite dalla *tuba*, simbolo della poesia epica, come in *Apoth.* 385 *la reboans tuba*, con la stessa metafora che, per citare esempi coevi, si riscontra in CLAUDIANO, *Cons. Prob. et Olybr.*, 197 *nec Latiae cecinere tubae*, e ancora — e nello stesso contesto concettuale — nel c. XXII di PAOLINO DI NOLA, v. 33 s., *hactenus illa tuae uanos tuba uocis in usus / persona, diuinos modo celsius intonet actus*.

Lo stesso scopo di cantare con animo grato Dio per i suoi benefici, consacrandogli gli inni, è indicato ulteriormente ai vv. 73-75 dell'inno IV del *Cathemerinon*:

Sic nos muneribus tuis refecti,
largitor Deus omnium bonorum,
grates reddimus et sacramus hymnos.

Anche nell'inno IX — pur con un attacco classicheggiante¹² — è ribadito come compito della poesia cristiana quello di lodare Cristo, cantandone le gesta, vv. 1-3:

Da, puer, plectrum, choraëis ut canam fidelibus
dulce carmen et melodum, gesta Christi insignia!
Hunc camena nostra solum pangat, hunc laudet lyra,

dove il *plectrum*, che in Orazio significava la poesia lirica, intenta a cantare ora i travagli e le guerre ora i banchetti e l'amore¹³, viene chiamato a lodare Cristo con inni pieni di fede, e dove la *camena* e la *lyra* di Prudenzio si contrappongono alla poesia pagana rappresentando quella cristiana, impegnata, ora, come quella di Giovenco¹⁴ e come quella suggerita da Paolino di Nola a Giovio¹⁵, a celebrare non più le imprese degli dei e de-

¹² Cfr. Hor. c. I 38, 1 *Persicos odi, puer, adparatus*.

¹³ Cfr. c. II 13, 26-28 *et te sonantem plenius aureo, / Alcaeae, plectro dura nauis, / dura fugae mala, dura belli*, IV 2, 33-34 *concines maiore poeta plectro / Caesarem*, II 1, 37-40... *Musa, procax... / mecum Dionaeo sub antro / quaere modos leuiore plectro*, I 27, 11-12 *hunc Lesbio sacrare plectro /... decet*.

¹⁴ La concordanza con Iuv. *Ev.* I 26, *mihi carmen erit Christi uitalic gesta*, dimostra semplicemente una coincidenza lessicale, che non autorizza la postulazione d'un rapporto più significativo. Cfr. piuttosto Paul. Nol. c. XXII 23, cit. a n. 15.

¹⁵ È significativo che ancora una volta (cfr. *supra* n. 11) Prudenzio riecheggi, in un analogo contesto, le parole con cui Paolino di Nola invitava Giovio ad abbandonare la poesia profana e ad assumere argomenti e toni cristiani, XXII 22 ss. *cum terrena referres / gesta triumphantum laudans insignia regum: / non equidem ex illis tu laudem sumere dignus, / quos magis ornabas opulenti munere uerbi*.

gli eroi, ma le gesta di Dio, in un universale concento di lodi, che suggerisce e richiede un linguaggio più biblico¹⁶, ai vv. 22-24:

Psallat altitudo caeli, psallite, omnes angeli;
quidquid est uirtutis usquam, psallat in laudem Dei,
nulla linguarum silescat, uox et omnis consonet!,

e ai vv. 109-114:

Te senes et te iuuentus, paruulorum te chorus,
turba matrum uirginumque, simplices puellulae
uoce concordēs pudicis perstrepat concentibus!

Fluminum lapsus et undae, litorum crepidines,
imber, aestus, nix, pruina, silua et aura, nox, dies
omnibus te concelebrent saeculorum saeculis,

e ancora nell'*Apotheosis* ai vv. 147-154, dove gli stessi strumenti assumono una funzione diversa da quella che avevano prima di cantare il re del cielo:

Haec ait et uarios iubet obmutescere cantus,
organa, sambucas, citharas calamosque tubasque.
Stulta superstitio tacuit, uox festa quieuit,
quae male conspicuae celebrabat imaginis aurum.
Carmina sanctorum resonant iam sola uiro-
rum triplice concentu Regem laudantia caeli,
qui mare, qui terras, qui lucida sidera fecit
ignibus et mediis securos texit alumnos,

e ai vv. 385-392:

Quidquid in aere cauo reboans tuba curua remugit,
quidquid ab arcano uomit ingens spiritus haustu,
quidquid casta chelys, quidquid testudo resultat,

¹⁶ Cfr. *Sal.* 148, 1 ss.: *Laudate Dominum de caelis, laudate eum in excelsis. Laudate eum omnes angeli eius, laudate eum omnes uirtutes eius... Reges terrae et omnes populi, principes et omnes iudices terrae, iuuenes et uirgines, senes cum iunioribus laudent nomen Domini.* Cfr. anche *Sal.* 21, 24; 29, 5; 65, 1 ss.; 67, 33; 97, 4; 104, 2 ss.; 112, 1; 116, 1; 134, 1 ss.; 150, 1 ss.; *Dan.* 3, 57 ss.; *I Par.* 16, 9-10; 16, 28 ss.

organa disparibus calamis quod consona miscent,
 aemula pastorum quod reddunt uocibus antra,
 Christum concelebrat, Christum sonat, omnia Christum
 muta etiam fidibus sanctis animata loquuntur.

Altrettanto esplicita, anche se incidentale, è la dichiarazione fatta a conclusione dell'inno II del *Peristephanon*, dedicato a s. Lorenzo, ai vv. 573-584, dove Prudenzio, pur dichiarandosi indegno, come sinceramente suole¹⁷, spera di poter ottenere la remissione dei peccati e la salvezza tramite l'intervento del Santo, di cui ha cantato le lodi:

Hos inter, o Christi decus,
 audi poetam rusticum,
 cordis fatentem crimina
 et facta prodentem sua;

indignus, agnosco et scio,
 quem Christus ipse exaudiat,
 sed per patronos martyras
 potest medellam consequi.

Audi benignus supplicem
 Christi reum Prudentium
 et seruientem corpori
 absolue uinclis saeculi,

alla stessa maniera con cui l'inno VI, dedicato ai ss. Fruttuoso, Augurio ed Eulogio, si conclude con la certezza che Fruttuoso sarà benevolo coi Tarragonesi che ne hanno cantato le lodi e col poeta autore dell'inno, vv. 148-162:

¹⁷ Questa dichiarazione di indegnità non è retorica (cfr. THRAEDE, cit. p. 62 n. 151), come in un certo senso in *Apoth.* 742 *indignus, qui sancta canam*, ma corrisponde alla convinzione d'essere in stato di peccato, sentita costantemente da Prudenzio: cfr. *Pr.* vv. 35-36 *peccatrix anima stultitiam exuat; / saltem uoce Deum concelebrat, si meritis nequit; Per.* II 574-582 *audi poetam rusticum, / cordis fatentem crimina / et facta prodentem sua; / indignus, agnosco et scio, / quem Christus ipse exaudiat... / audi... / ...reum Prudentium; Per.* X 1135 *sinister inter haedorum greges; Ep.* 9 *sanctitatis indigi.*

Circumstet chorus ex utroque sexu,
heros, uirgo, puer, senex, anulla,
uestrum psallite rite Fructuosum!

Laudans Augurium resultet hymnus,
mixtis Eulogium modis coaequans:
reddamus paribus pares camenas.

Hinc aurata sonent in arce tecta;
blandum litoris extet inde murmur,
et carmen freta feriata pangent!

Olim tempus erit, ruente mundo,
cum te, Tarraco, Fructuosus acri
soluet supplicio tegens ab igni.

Fors dignabitur et meis medellam
tormentis dare prosperante Christo,
dulces hendecasyllabos reuoluens.

Tutte queste convinzioni ed affermazioni di Prudenzio riguardano la poesia ricorrono nell'*Epilogus*¹⁸, dove, ai vv. 1-12, si conferma che la poesia è un dono sacro che, offerto a Dio con animo puro, procura all'umile poeta l'apprezzamento divino e la salvezza, anche se rispetto ai *dona conscientiae* dei santi e alle elargizioni dei ricchi ai poveri non rappresenta che un'offerta molto modesta¹⁹, alla stessa maniera, ma con un significato

¹⁸ Il THRAEDE, cit., pp. 35-78, passa in rassegna i vari autori, pagani e cristiani, e i vari motivi topici, che devono essere considerati per capire le premesse storiche e occasionali dell'*Epilogus* prudenziano, ma è anche indispensabile dare il giusto spicco (cfr. *infra* n. 27) all'influsso esercitato da s. Paolo nella rassegna delle suppellettili della casa di Dio, tra le quali Prudenzio si raffigura quale un vile *uas fictile*, e mettere in evidenza come questo influsso, il quale è di diretta derivazione paolina, abbia dato con tutta la carica delle sue suggestioni un significato anche sentimentalmente nuovo ai luoghi comuni accolti, e non sempre consapevolmente, per impulso della tradizione scolastica dei modelli classici, e ancor più a quelli ai quali, indicandoli con l'imitazione allusiva, polemicamente si contrappone.

¹⁹ Il THRAEDE, cit., p. 38 s. cita OVIDIO *Ex Ponto* IV 8, 33-40, per confermare la tradizionalità topica del motivo del carme inteso come un dono povero, ma comunque valido: *templa domus facient uobis urbesque beatae. / Naso suis opibus, carmine gratus erit. // parua quidem fateor*

più profondo che nei classicheggianti versi 206-210 dell'inno III del *Peristephanon*²⁰, dove Prudenziò considera la sua poesia inferiore perfino alle ghirlande di fiori che i giovani puri, cui il poeta si contrappone, offrono alla martire Eulalia. Nell'*Epilogus* dice:

Immolat Deo patri
 pius, fidelis, innocens, pudicus
 dona conscientiae
 quibus beata mens abundat intus.
 Alter et pecuniam
 recidit, unde uicitent egeni.
 Nos citos iambicos
 sacramus et rotatiles trochaeos,
 sanctitatis indigi
 nec ad leuamen pauperum potentes.
 Approbat tamen Deus
 pedestre carmen et benignus audit.

La contrapposizione, fatta umilmente dal poeta in questi versi, tra se stesso e i santi e i ricchi misericordiosi, a suo giudizio più meritevoli davanti a Dio²¹ — nella quale si manifesta un

pro magnis munera reddi, / cum pro concessa uerba salute damus. // sed qui, quam poterit, dat maxime, gratus abunde est, / et finem pietas contigit illa suum, // nec quae de parua pauper dis libat acerra / tura minus grandi quam data lance ualet. Non si può negare una certa affinità; Prudenziò, però, non considera solo la sua inferiorità — anzi non dice mai se si considera un eccellente o un mediocre poeta — ma in assoluto giudica l'attività poetica inferiore rispetto al più alto e meritevole valore delle azioni e della santità della vita; la sua dichiarazione di modestia non investe, per ciò, particolarmente la sua produzione poetica, ma in generale il valore stesso che la poesia ha nella vita del cristiano.

²⁰ *Ista comantibus e foliis / munera, uirgo puerque date! / Ast ego serua choro in medio / texta feram pede dactylico, / uilia, marcida, festa tamen.*

²¹ Un confronto analogo, anche se fatto ad altro scopo, v'è in C. Symm. II, praef. 44-50 *sic me tuta silentia / egressum dubiis loquax / infert lingua periculis, / non, ut discipulum Petrum, / fidentem et merito et fide, / sed quem culpa frequens leuem / uoluat per freta maufragum.*

confronto tra sé e gli altri, che topico non è, anche se non gli mancano i precedenti convenzionali²² — viene sviluppato nella seconda parte dell'*Epilogus*, ai vv. 13-24, dove, pur non potendosi negare in assoluto²³ l'iniziale suggestione esercitata dall'ode XVIII del libro II delle Odi di Orazio²⁴, da cui viene assunto anche il metro²⁵, e fors'anche dall'ode VIII del libro IV²⁶, si deve riconoscere che l'influsso dei vari passi delle epistole paoline relative alle suppellettili della casa del Signore abbia generato significati sensibilmente allegorici, trasferendo il valore da attribuire al *pedestre carmen* alla persona stessa del poeta, che, nell'accogliere Dio, rappresenta un vile vaso di terracotta, umile al cospetto di altri che appaiono, invece, come suppellettili preziose²⁷, e dando un nuovo significato al rapporto che Orazio

²² Il THRAEDE, cit. p. 43, richiamando HOR. c. I 1, considera anche questo confronto convenzionale, non tanto, però, nel senso che «altri scrivono in un modo ed io in un altro», quanto nel senso dell'ode proemiale di Orazio.

²³ Cfr. M. BROZEK, *De Prudentii epilogo mutilo*, in «Eos», XLIX (1957-58) p. 151, il quale accenna a questa derivazione.

²⁴ Vv. 1-11: *Non ebur neque aureum / mea renidet in domo lacunar, / non trabes Hymettiae / premunt columnas ultima recisas // Africa neque Attali / ignotus heres regiam occupavi / nec Laconicas mihi / trahunt honestae purpuras clientae. // At fides et ingeni / benigna uena est pauperemque diues / me petit...*

²⁵ È la strofa ipponattea, che, come in Orazio, anche in Prudenzio significativamente ricorre in questo solo carme.

²⁶ Cfr. THRAEDE, cit., p. 35.

²⁷ L'ispirazione paolina dell'*Epilogus* è stata messa in rilievo dal LANA, cit., p. 79 ss., il quale segnala specialmente *II Tim.* 2, 20-21 (indicato ugualmente dal BROZEK, *De Prudentii epilogo mutilo*, cit., p. 152), ma anche *I Tim.* 3, 5, *I Cor.* 3, 10-16, *II Cor.* 4, 7 e 5, 1-3, *Rom.* 9, 20-21, che suggeriscono le metafore della casa, degli utensili più o meno utili, e del corpo fatto come un vaso di creta, ma soprattutto lo spirito di umiltà di chi, a cospetto del suo creatore, chiede la grazia d'essere accolto a lui vicino per il merito pur umile della sua poesia, anche se sa d'essere un *uas fictile*, spregevole peccatore, ma altrettanto degno di quanto sono i *uasa aurea*, che, come dice in *Per.* II 169-176, sono i poveri (per l'estensione di significato di questo vocabolo, che qui implica soprattutto la povertà di spirito, cfr. P. V. VISMARA, *Il tema della povertà nella predicazione di S. Agostino*, Milano 1975, p. 137 ss., dove si cita la bibliogra-

aveva istituito tra i ricchi e se stesso, poeta povero ma apprezzato, proprio in quelle odi, che forse gli furono davvero presenti:

Multa diuitis domo
sita est per omnes angulos supellex:
fulget aureus scyphus,
nec aere defit expolita peluis;

fia pertinente): *Tum martyr: « adsistas uelim / coramque dispositas opes / mirere, quas noster Deus / praediues in sanctis habet. // Uidebis ingens atrium / fulgere uasis aureis / et per patentes porticus / structos talentis ordines »*. Si deve altresì considerare anche un significativo passo di Paciano (segnalato tra le fonti da M. P. CUNNINGHAM nella sua edizione del 1966, ad 1.), dal quale appare che la tipologia paolina era già stata utilizzata anche in Spagna: *ep. I 5 (P. L. XIII, 1057) At numquid paterfamilias, in magna domo, argentea tantum et aurea uasa custodit? Nonne et fictilia ed lignea et composita quaedam et resecta dignatur?* Si deve anche considerare il commento dell'*Ambrosiaster* a *II Tim. 2, 20* (P. L. XVII, 491-492): *"In magna autem domo non solum sunt uasa aurea et argentea, uerum et lignea et fictilia; et quaedam quidem in honorem, quaedam uero in contumeliam"*. *Hoc dicto significauit in Ecclesia diuersos esse homines: quosdam bonos et summos uiros, quos in auro intelligi uult; quosdam bonos tantum, quos in argento designat; alios uero non bonos, quos uasa lignea et fictilia appellat...; cum constet Apostolum exemplo usum domus diuitis et opulentis, quae, quamuis copiosa sit, habeat tamen uasa lignea et fictilia: hoc modo et Ecclesia, quamquam sancta dicatur, habet tamen et uitiosos et praua sentientes... Quos contumelia dignos ostendit, non tamen perituros, sed purgandos per ignem; quia domui ex aliqua parte necessarii sunt; in questa interpretazione dei uasa fictilia, molto interessante appare che anche i peccatori, che sono vasi scadenti ma anch'essi in qualche modo necessari, saranno accolti nella casa del Signore, ma solo dopo essere stati purgati col fuoco; questa interpretazione, infatti, non solo richiama l'*Epilogus*, ma anche la chiusa dell'*Harmartigenia*, dove ugualmente ricorre il confronto tra gli altri e il poeta e la concezione d'un luogo purgatorio: v. 952-966 *Multa in thesauris Patris est habitatio, Christe, / disparibus discreta locis. Non posco beata / in regione domum; sint illic casta uirorum / agmina puluereum quae dedignantia censum / diuitias petiere tuas;... candida uirginitas... / at mihi tartarei satis est si nulla ministri / occurrat facies, auidae nec flamma Gehennae / deuoret hanc animam mersam fornacibus imis. / Esto, caueroso, quia sic pro labe necesse est / corporea, tristis me sorbeat ignis Auerno; / saltem mitificos incendia lenta uapores / exhalent, aestuque calor languente tepescat; / lux immensa alios et tempora uincta coronis / glorificent, me poena leuis clementer adurat.**

est et olla fictilis,
 grauisque et ampla argentea est parapsis;
 sunt eburna quaeipiam;
 nonnulla quercu sunt cauata et ulmo.

Omne uas fit utile,
 quod est ad usum congruens herilem;
 instruunt enim domum,
 ut empta magno, sic parata ligno.

Nell'ultima parte dell'*Epilogus*, che però appare mutila di un verso ²⁸, dopo questo elenco di suppellettili — svolto di certo non per esigenze letterarie ²⁹ — Prudenzio si riallaccia ai vv.

²⁸ Opportuno, per la considerazione di questo verso tradito, è il confronto istituito dal BROZEK, *De Prudentii epilogo mutilo*, cit., pp. 151-154, tra l'*Epilogus* e la parte conclusiva dell'*Hamartigenia*, vv. 931-936: 931, *O Dee cunctiparens... / 933 te moderante regor, te uitam principe duco, / iudice te pallens trepido, te iudice eodem / spem capio, fore, quidquid ago, ueniabile apud te, / quamlibet indignum uenia faciamque loquarque*. La somiglianza dei concetti e l'uso prudenziano di ripeterli negli epiloghi lascia dedurre che anche l'*Epilogus* dopo il v. 36, corrispondente al v. 933 dell'*Hamartigenia*, doveva (e proprio al v. 63, come richiede l'evidente struttura del carme, tripartito in parti corrispondenti di 3 strofe tetrastiche secondo la misura dedotta da Orazio) concludersi appunto con la speranza di poter almeno avere da Dio la grazia di evitare la pena eterna, espressa nei versi conclusivi dell'*Hamartigenia*, citati nella nota precedente.

²⁹ M. LAVARENNE nell'edizione del *Cathemerinon*, Paris 1955, p. XII, (ribadito da I. OPELT, *Prudentius und Horaz*, in *Forschungen zur römischen Literatur*, cit., p. 210, n. 14) considerando particolarmente *Ham.* 395-397 e *C. Symm.* II 808-809, rileva che l'uso dell'elenco è in Prudenzio un arido artificio letterario; ma spesso questo procedimento assume un particolare valore, come certamente in II 37-56, in cui — alla stessa maniera che nell'ode I 1 di Orazio, alla quale volutamente s'allude (cfr. supra n. 7) — sono passate in rassegna le varie attività umane secondo il modulo dell'ode proemiale della raccolta lirica oraziana, ma per contrapporre le nuove concezioni a quella del poeta sacro alle Muse pagane, e come in *Per.* XI 189-212, dove vengono elencati i popoli accorsi a Roma per la festa dei ss. Pietro e Paolo, secondo l'uso letterario dei cataloghi delle truppe divulgato a Roma da Virgilio (cfr. H. E. WEDECK, *The catalogue in late and medieval latin poetry*, in «*Medievalia et Humanistica*», XIII (1958) pp. 3-16; S. GASSNER, *Kataloge in römischen Epos*, Diss., München 1972) e a Prudenzio forse suggerito, per un'uguale funzione descrittiva,

11-12, con i quali termina la prima parte, e conclude ripetendo la rassicurante certezza che anche l'umile poesia, offerta a Dio come un servizio, gli porterà il desiderato giovamento dell'eterna salvezza³⁰, vv. 25-35:

Me paterno in atrio
ut obsoletum uasculum caducis
Christus aptat usibus,
sinitque parte in anguli manere.

Munus ecce fictile
inimus intra regiam salutis.
Attamen uel infimam
Deo obsequelam praestitisse prodest.

Quidquid illud accidit
iuuabit ore personasse Christum,
quo regente uiuimus...

La coerenza di Prudenzio, che ho segnalato all'inizio, è

dal c. XIV di Paolino di Nola (cfr. S. COSTANZA, *Prudenzio Per.* XI 189-212: *Paolino di Nola*, c. XIV 44-84. *Il catalogo dei pellegrini. Confronto di due tecniche narrative*, in « Bollettino di Studi latini » 7 (1977) f 3) ma senza che questi precedenti letterari tolgano alla descrizione della festa romana l'efficacia di esprimere tutta la commozione d'assistere con ammirazione e di partecipare allo slancio dei fedeli accorsi a Roma in onore degli Apostoli.

³⁰ *Iuuare* — forse non senza allusione a HOR. c. I 1, 4 (cfr. il mio art. cit., *PRUDENZIO Cath.* II 37-56; *ORAZIO Carm.* I 1, n. 71) — ha qui il significato proprio di « giovare », come in *Ham.* 471 *quid iuuat... calcasse*, e in *Psych.* 679 *quid iuuat... sedasse* (cfr. anche *Cath.* XII 134, *Per.* II 92, XI 176, *Psych.* 534, *C. Symm.* I 538, 567, 748) e non quello di « arrecar piacere » (come in *Cath.* III 12, *Per.* III 137, IV 43, *Ham.* 420, *Psych.* 459, *C. Symm.* I 453), che è quello generalmente accolto, e che al THRAEDE (cit., p. 74) conferma l'opinione, desunta principalmente dall'uso del futuro, che il *Prologus* sia invece un esordio, come quello di Liv. *Ab urbe cond.*, praef. 3 (*utcumque erit, iuuabit tamen... pro uirili parte... consuluisse*) e di Tac. *Agr.* 3,3 (*non tamen pigebit uel incondita ac rudi uoce memoriam... ac testimonium... composuisse*). L'uso del futuro invece proietta nella vita ultraterrena la ricompensa della preghiera e del canto, rivolti alla conoscenza di Cristo, al contrario di quanto era nella terrena e pratica fede dei pagani, espressa, per citare ancora una volta un sicuro modello prudenziano, in *ORAZIO*, c. I 36, 1 *et ture et fidibus iuuat placare... deos*.

evidente per la sostanziale identità delle sue considerazioni sullo scopo e sul valore della poesia, la quale si rivela nella corrispondenza di molti concetti ed espressioni fondamentali: *Pr.* 36-38 *saltem uoce Deum concelebrete... hymnis continuet dies... Dominum canat* — dove s'afferma il concetto cristiano che il poeta deve cantare le lodi di Dio — trova corrispondenza in *Cath.* II 50-51 *te uoce te cantu pio /, rogare*, III 26-30... *camena... / laude Dei redimita comas* e 34-35... *data munera si recinat / artificem modulata suum*, 82-90 *flatibus... uel fidibus... omnipotentis opus... laudibus aequiparare... / te, pater optime... / te... nostra, Deus, canat harmonia*, IX 3 *hunc laudet lyra*, 23-24 *psallat in laudem Dei / ... uox et omnis consonet*, 109-114 *te... te... te... / ...pudicis perstreperet concentibus / ... te concelebrent...*, *Apoth.* 151-152 *carmina... resonant... / regem laudantia caeli*, 391-392 *Christum concelebrat, Christum sonat, omnia Christum / ...fidibus sanctis animata loquuntur*, *Psych.* 888-890 *reddimus... / grates... ore pio*, *Ep.* 34 *iuuabit ore personasse Christum*; *Pr.* 36 *si meritis nequit* — dove la poesia è considerata come la sola offerta, che Prudenzio può fare a Dio, non avendo altri meriti — corrisponde a *Ep.* 9-10 *sanctitatis indigi, / nec ad leuamen pauperum potentes*; *Pr.* 35 *peccatrix anima stultitiam exuat* — dove Prudenzio, dopo aver confessato i peccati della sua vita, prende impegno di liberarsi dalla stoltezza dedicando a Dio le lodi della sua poesia — corrisponde a *Per.* II, 573-576 *o Christi decus / audi poetam... / cordis fatentem crimina / et facta prodentem sua* e 561-562... */ audi benignus supplicem / Christi reum Prudentium*; *Pr.* 44 *uinclis o utinam corporis emicem* — dove la poesia offerta a Dio è indicata come il mezzo che l'uomo ha di essere purificato e liberato dal corpo e di ottenere l'eterna salvezza — trova variamente corrispondenza in *Per.* II 584 *absolue uinclis saeculi*, *Cath.* II 53-63 *his nos lucratur quaestibus... / ...fucis inlita / ...luce purgantur tua... remotis sordibus / nitere*, *Per.* II 580 *potest medellam consequi*, *Per.* VI 160-161 *et meis medellam / tormentis dare*, *Ep.* 32-34 *Deo obsequelam praestitisse prodest / ...iuuabit ore personasse Christum*; *Cath.* II 55 *haec inchoamus munera* — dove la poesia è considerata un *munus*, che ha il valore di un'offerta consacrata e di un servizio divino — trova cor-

rispondenza in *Cath.* III 31-34 *quod... dignius obsequium / quam data munera si recinat*, *Cath.* IV 75 *sacramus hymnos*, *Psych.* 889 *meritosque sacramus honores*. *Ep.* 1 *immolat Deo patri...*, 78 *iam-bicos sacramus... et trochaeos*, 29-30 *munus ecce fictile / inimus intra regiam salutis*, 32 *obsequelam praestitisse prodest*.

2.

Il concetto che la poesia sia un *munus* trova riscontro anche in Paolino di Nola, il quale vi accenna due volte: nel carme X del 393³¹ e nel carme XVIII del 400³².

Nel carme X, ai vv. 23-32, rispondendo ai rimproveri di Ausonio, Paolino dichiara che l'uomo, poiché il *fandique munus* gli è stato *munere indultum dei*, deve usare la parola per fare le lodi di Dio³³, il quale per ciò, appunto, è *repscens munus suum*.

Più significativo è il passo del carme XVIII, nel quale Paolino, accingendosi a fare le lodi di Dio mediante la celebrazione del suo Felice, dichiara retoricamente ai vv. 29-55, l'inferiorità dei suoi carmi rispetto ai doni dei ricchi, per riconoscerne,

³¹ La cronologia dei carmi di Paolino è stata definitivamente fissata da P. FABRE, *Essai sur la chronologie de l'oeuvre de St. Paulin de Nole*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 167, Paris 1949.

³² La concezione di Paolino, però, nei carmi posteriori — e si vedano il XXVII del 403, il XX del 406 e il XXI del 407 — si evolve verso un'interpretazione teologica della poesia, che sarebbe riportata all'ispirazione, anzi alla stessa attività di Cristo, che è armonia e fonte del canto (c. XXVII 72-84 e c. XX 32-36) e che, superato lo stesso concetto di « Cristo-Orfeo », è considerato biblicamente come « Cristo-David » (c. XX 43-61): cfr. A. SALVATORE, *L'aspetto biblico-religioso nel programma poetico di Paolino di Nola*, in « Annali del Liceo P. Giannone », Caserta 1960-1969, p. 21, e S. COSTANZA, *La poetica di Paolino di Nola*, in *Studi classici in onore di QUINTINO CATAUDELLA*, vol. III, Catania 1972, p. 605 ss.

³³ E questo il primo degli impegni del poeta cristiano, come dice a Giovio, a conclusione del c. XXII, vv. 159-161, *et quasi dulcis aquae potum tua carmina ducam, / cum mihi nectareos summis a fontibus haustus / praebebunt dominum rerum recinentia Christum / atque tuam pollere deo testantia mentem*.

però — come già Girolamo ³⁴ — che in definitiva la sua umile offerta sarà a Dio più gradita d'ogni altro dono prezioso, come gli fu quella della povera vedova:

cedo equidem et flauo multis potioribus auro,
officii sumptu superent, qui pulchra tegendis
uela ferant foribus, seu puro splendida lino
siue coloratis textum fucata figuris,
hi leues titulos lento poliant argento
sanctaque praefixis obducant limina lamnis.

ast alii pictis accendant lumina ceris
multiforesque cauis lychnos laquearibus aptent,
ut uibrent tremulas funalia pendula flammās.
martyris hi tumulum studeant perfundere nardo,
et medicata pio referant unguenta sepulchro.

cedo equidem et flauo multis potioribus auro,
quis grauis aere sinus releuatur egente repleto,
qui locuplete manu promptaria ditia laxant
et uariis animam sponsantes dotibus adstant,
mente pares, ope diuersi; nec segnius illi
fercula opima cibus, ceras, aulaea, lucernas,
larga quidem sed muta ducant: ego munere linguae,
nullus opum, famulor de me mea debita soluens
meque ipsum pro me, uilis licet hostia, pendo.

nec metuam sperni, quoniam non uilia Christo
pauperis obsequii libamina, qui duo laetus
aera, piaie censum uiduae, laudata recepit.
tunc quoque multa deo locupletes dona ferebant,

³⁴ Questo riconoscimento di Gerolamo è implicito nelle parole introduttive che rivolge a Pammachio — lo stesso cui Paolino indirizzò l'ep. 13 — in *In Abd. prol.*, P. L. XXV, 1098 A, *scimus enim in tabernaculum Dei, et aurum, et pilos caprarum similiter oblatos. Legimus in Euangelio uiduae pauperis duo minuta, magis quam diuitum substantias approbata. Et tunc dedimus quod habuimus, et nunc, si tamen aliquid profecimus, Domino suum reddimus*, e *In Os. prol. ad lib. III* (Adriaen) CCh, LXXVI, 108, *sed quia tibi hortanti, immo imperanti, negare nihil possumus, et pro efferentium uiribus in gazophylacium Dei, multorum diuitias duo mulieris pauperis aera superarunt: quicquid possumus primum Deo, deinde tibi, qui Dei es filius, soluimus*.

implentes magnis aeraria sancta talentis;
sed Christus spectator erat, qui corda ferentum
inspiciens uiduae palmam dedit...

La somiglianza di concetto tra alcuni dei passi prudenziani esaminati sopra e alcuni versi di questo *natalicium* di Paolino è così rilevante, che si potrebbe anche supporre che ci sia tra di loro una coincidenza non fortuita e occasionale³⁵; e poiché il carme di Paolino è del 400 e i carmi di Prudenzio, che ad esso qui si confrontano, sono posteriori³⁶, e poiché sarebbe strano che Prudenzio — il quale certamente ammirava Paolino per la sua conversione e per la sua benevolenza verso i poveri, tanto che ne fece le lodi³⁷, e gli era affine per la *cultura cordis*³⁸ — non lo avesse incontrato, se non in Italia al tempo in cui anche Paolino vi era magistrato o nella stessa Spagna, almeno in occasione del suo viaggio a Roma³⁹, dove Paolino si recava ogni an-

³⁵ Al THRAEDE, cit., p. 45, non sfugge il parallelo tra il c. XVIII 29 ss. di Paolino e l'*Epilogus* di Prudenzio, astrazione fatta del contrasto dell'« offerta spirituale » e del riconoscimento della propria condizione di peccatore, che mancano in Paolino, ma il suo confronto resta inoperoso, sia perché egli (p. 26) non ammette la possibilità che vi possano essere rapporti letterari tra i due poeti, nel senso della dipendenza di uno dall'altro, né minimamente sospetta la possibilità d'una dipendenza di Prudenzio, sia perché (*ib.*) colloca Paolino un po' dopo Prudenzio, sia perché (p. 45) — senza considerare Paolino — crede che solo dopo Prudenzio i poeti cristiani dichiarano di dedicare a Dio la loro opera come un'offerta sacra.

³⁶ Così pare certo se si accetta la datazione alta; comunque, la *Praefatio* e l'*Epilogus* — nel quale si nota la maggiore coincidenza — sono sicuramente da datare dopo il *Contra Symmachum*, cioè dopo il 402-403.

³⁷ Cfr. C. Symm. I 558-560 *non Paulinorum, non Bassorum dubitauit / prompta fides dare se Christo, stirpemque superbam / gentis patriciae uenturo attollere saeclo*.

³⁸ Per questa affinità di Prudenzio e di Paolino cfr. J. FONTAINE, *Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IV^e siècle occidental*, in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal S. DANIELOU*, Paris 1972, p. 594 s.

³⁹ Anche per il viaggio di Prudenzio a Roma sono state avanzate molte datazioni; la più probabile è quella del 401-402, confermata dal LANA, cit., p. 23 s.

no, ospite del papa, per la festa dei ss. apostoli Pietro e Paolo⁴⁰; e poiché, ammesso ciò, sarebbe altrettanto strano che egli, che in quegli anni era già dedito alla poesia⁴¹, e che conosceva l'*Ephemeris* di Ausonio⁴², non fosse attratto a leggere i carmi di Paolino, già noto poeta laureato del circolo di Ausonio⁴³, si può, per tutti questi indizi, sospettare che conoscesse alcuni dei primi carmi: forse il VI del 389, dal quale in *Psych.* 396, *si poenitet, haud nocet error*, riprende il concetto e l'espressione del v. 290, *si poenitet, inrita culpa est*, mantenendo la protasi nella medesima sede dell'esametro⁴⁵, e forse il c. IX dello stesso anno 389, nel quale il salmo 136 è allegoricamente interpretato come la lotta del cristiano contro i vizi, figli della corrotta

⁴⁰ Cfr. PAUL. NOL. *ep.* 18, 1 *accidit enim Romae nobis ad celeberrimum natalis apostolici diem concurrere benedictum diaconum fratrem Paschasium*, 20, 2 *deinde nos ipsos Romae, cum sollemni consuetudine ad beatorum apostolorum natalem uenisse, tam blande quam honorifice excepit* (sc. *papa Anastasius*).

⁴¹ A prescindere che alcuni inni del *Peristephanon* — II, VII, XIV — possono essere anteriori al viaggio di Prudenzio a Roma (cfr. LANA, cit., p. 42), pur non essendo possibile ravvisare un riferimento alla propria poesia di carattere profano in *Cath.* III 26-35 e 81-90 (cfr. *supra* nn. 9 e 11), mi sembra molto probabile — considerando la perfezione delle opere della raccolta pervenutaci, come hanno sostenuto il BOISSIER (*La fin du paganisme*, Paris 1891, II, p. 120) e il MARCHESI (*Le corone di Prudenzio*, Roma 1917, p. 7), al contrario del PUECH (*Prudence*, Paris 1888, p. 55) — che Prudenzio avesse esercitato la poesia prima della conversione.

⁴² Cfr. il FONTAINE, cit., p. 588 s., il quale prospetta la possibilità che il *Cathemerinon* sia una *retractatio* ascetica dell'*Ephemeris* di Ausonio.

⁴³ Cfr. AUSONIO, *ep.* XXIV 43 *et quae iam dudum tibi palma poetica pollet, / lemnisco ornata est, quo mea palma caret*.

⁴⁴ Agostino, comprendendo i valori della poesia di Paolino, indirizzò a Nola Licenzio, *ep.* 26, 5, *uade in Campaniam, disce Paulinum egregium et sanctum Dei seruum... uade, disce quibus opibus ingenii sacrificio laudis ei offerat, refundens illi quidquid boni accepit ex illo*; dove sembra che al vescovo d'Ippona non fosse ignoto il concetto della poesia espresso da Paolino anche in questo carme XVIII, vv. 46-48 *ego munere linguae, / nullus opum, famulus de me mea debita soluens / meque ipsum pro me, uilis licet hostia pendo*.

⁴⁵ Lo mise in rilievo A. MELARDI, *La Psychomachia di Prudenzio*, Parte II, Pistoia 1900, p. 27.

Babilonia, e dal quale (vv. 50-71) avrebbe potuto derivare nell'*Hamartigenia* (vv. 581-582 e 607-609) l'identificazione del diavolo con la vipera e l'incitamento a che i vizi — *viperina proles*, *uiperina suboles* — siano sconfitti prima che possano *crescendo absumere uires*⁴⁶ (cfr. il c. XXIII del 401, nel quale, ai vv. 45-98, i *daemones*, *uiperea suboles*, che agitano il corpo degli invasati, sono vinti e scacciati nel giorno di s. Felice, e il c. XXVI del 402, nel quale ai vv. 307-354 un indemoniato, *inflatus acerbo daemone uipereum... saporem*, viene ugualmente liberato per virtù di s. Felice, il quale *daemones urget / qui uitiis animas.. frangunt*: carmi che col c. XIX 272-306, del 405, possono far pensare a Prudenzio di *Apoth.* 400-420 e di *Per. I* 100-114); il c. XIV del 397, dal quale forse fu suggerita la rassegna dei pellegrini dell'inno XI del *Peristephanon*⁴⁷, scritto subito dopo il ritorno in Spagna⁴⁸, e — come si vedrà più sotto⁴⁹ — la speranza di potersi salvare in grazia dei suoi meriti poetici; il c. XXII del 401, il quale non solo — come s'è visto⁵⁰ — gli suggerì col v. 16, *aspernare leues maturo corde camenas*, il disprezzo per le Muse pagane, ripreso in *Cath.* III 26, *sperne, camena, leues hederas*, ma gli insegnò anche che i vizi vanno combattuti con le contrapposte virtù, vv. 74-75, *efficitur uitiis inuictus et osor iniqui / fortior aduersis uirtutibus*; e questo carme XVIII, il quale — come ho già messo in rilievo — prospetta una concezione della poesia molto singolare e caratteristica, che non pochi riscontri trova nell'*Epilogus prudenziano*.

⁴⁶ Anche per questo confronto tra Paolino c. IX 50 sgg. e *Hamart.* 581 ss. cfr. il MELARDI, *ibid.*, pp. 22-28. Non toglie validità a questo confronto il fatto che Prudenzio, nella descrizione del concepimento delle vipere, utilizzi fonti risalenti ad Erodoto, se non Erodoto stesso (III 109), come suppone J. BERGMAN (ed. vindobonense dal 1926, CSEL LXI, p. 459), al quale si associa ANT. SALVATORE, *Studi prudenziani*, Napoli s. d. (ma 1959), p. 17 ss., ma aggiungendo il riferimento a influssi formali di Lucrezio e Petronio.

⁴⁷ Cfr. il mio art. *Prudenzio, Per. XI* 189-212: *Paolino di Nola, carm. XIV* 44-84, cit., p.

⁴⁸ Cfr. LANA, cit., pp. 24 e 43.

⁴⁹ Cfr. p. 145 s.

⁵⁰ Cfr. *supra* p. 125, n. 9.

Il passo del carme di Paolino appare, però, nella sua ampiezza epica più retorico di quanto le liriche confessioni di Prudenzio, e specialmente quella dell'*Epilogus*, nella quale i riferimenti personali — anche se riecheggiano versi oraziani — assumono un particolare valore, alla luce dell'influsso allegoricamente esercitatovi — come s'è visto — dalla dottrina espressa da s. Paolo in più punti delle Epistole. Paolino, altresì, mentre vi dichiara l'inferiorità dei suoi carmi rispetto alle offerte preziose di altri, le quali sono sì *munera*, ma ancora materiali e non spiritualizzati, non cela alla fine una certa presa di posizione nei confronti dei ricchi — egli che, di nobile stirpe, aveva rifiutato gli onori delle cariche e che, ricchissimo, aveva alienato i suoi averi in favore dei poveri⁵¹ — e riconosce che a Dio l'umile offerta, anche del canto, fattagli da chi ha dedicato tutta la sua persona, è più gradita d'ogni altro preziosissimo dono; senza, però, dare con ciò un particolare significato alle sue affermazioni di modestia, anche se queste non sono convenzionali secondo l'uso letterario del noto *topos* dell'*affectata modestia*, che più esplicitamente viene poi utilizzato ai vv. 211-216, quando egli, ancora epicamente, richiede l'attenzione degli ascoltatori, invitandoli ad ascoltare il suo carme, seppur inadeguato alle gesta di s. Felice:

pandite corda, precor, brevis est iniuria uobis,
dum paucis magnum exiguisque opus eloquor orsis,
et memores uiduae primo sermone relatae,
quam deus e pretio mentis, non munere cernens,
antetulit multum mittentibus, omnia dantem,
me quoque ferte leui dicentem magna relatu.

Prudenzio, invece, umilmente convinto della sua inferiorità⁵², pospone la benemerenza della sua offerta di inni, oltre a quella

⁵¹ Il comportamento di Paolino — appunto per l'entità di queste ricchezze — suscitò scandalo in molti (cfr. AUS., *ep.* XXVII 124; AMBR., *ep.* 58, 3 e lo stesso PAOLINO, *ep.* 11, 3), ma ammirazione in molti altri, tra i quali lo stesso Prudenzio, citato *supra*, n. 37.

⁵² L'*humilitas* fu per Prudenzio una virtù tanto apprezzata, che nel-

che altri s'acquista con la santità della vita, anche a quella che ai ricchi proviene dalle loro ricchezze, considerandole, però, per il buon uso che se ne può fare, che è quello di lenire il bisogno dei poveri e non quello d'offrire ricchi doni per le cerimonie.

In Paolino, per il quale il mezzo principale per ottenere la salvezza resta sempre la santità della vita⁵³, il motivo della poesia come *munus* salvifico — anche se non è assente, ma anzi operante — non ebbe un particolare svolgimento, al punto che possa essere considerato essenziale; le sue concezioni si svilupparono nella convinzione che la poesia cristiana, affidandosi all'ispirazione di Cristo — che per ciò viene spesso invocato al posto delle antiche Muse⁵⁴ — deve cantare, al contrario di quella pagana, le grandi verità, inserendosi con la sua ispirazione davidica in quella somma armonia che innalza l'anima a Dio⁵⁵. In Prudenzio, invece, anche se talvolta egli non traslascia il motivo della poesia ispirata da Cristo o dai Santi⁵⁶, in evidente

la *Psychomachia* la pose al centro delle sette virtù, come nota W. STEIDLE, *Die dichterische Konzeption des Prudentius* in «*Vigiliae Christianae*», XXV (1971) p. 242, per avvalorare, contro il THRAEDE (cit., p. 21 ss.) che Prudenzio è sincero e non convenzionale, quando dichiara la sua inferiorità e la sua inadeguatezza.

⁵³ Per Paolino quest'impegno fu assoluto fin dall'inizio; cfr. c. X 29-32: *nunc alia mentem uis agit, maior deus, / aliosque mores postulat, / sibi repositus ab homine munus suum, / uiuamus ut uitae patri.*

⁵⁴ Cfr. VI 1-8, XV 30-51, XVIII 25-28, XXIII 20-41.

⁵⁵ Cfr. G. RIZZA, *Paolino da Nola* (Raccolta di Studi di letteratura cristiana antica), Catania 1947, p. 51 s.; E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, cit., p. 286; A. SALVATORE, *L'aspetto biblico religioso nel programma poetico di Paolino di Nola*, cit., p. 10 dell'estratto; S. COSTANZA, *La poetica di Paolino da Nola*, cit., p. 606 s.

⁵⁶ In Prudenzio l'invocazione a Cristo, perché ispiri il racconto del poeta, si trova solo nel proemio della *Psychomachia*, come s'addice a un carme di struttura e di stile epico, vv. 1-6 *Christe, graues hominum semper miserata labores / ... dissere, rex noster, quo milite pellere culpas / mens armata queat nostri de pectoris antro*. Altrove in *Per.* X 1-5, richiedendolo la materia del carme, prega Romano di ispirarlo: *Romane, Christi fortis adsertor Dei, / elinguis oris organum fautor moue, / largire comptum carmen infantissimo / fac ut tuarum mira laudum concinam! / Nam scis et ipse posse mutos eloqui*, e 11-25 *Sic noster haerens sermo lingua*

contrapposizione apologetica a quella dei pagani ispirata alle antiche divinità, la convinzione che la poesia, se pur modesta, è l'unica offerta personale che egli, per salvarsi, possa e debba offrire umilmente a Dio — e che per ciò presenta pure un suo autonomo significato e un suo distinto valore⁵⁷ — appare, ripetuta com'è, fondamentale ed esclusiva e, al di là di ogni coincidenza e formulazione retorica, sincera ed esemplare.

È significativo, peraltro, che uno dei luoghi in cui Paolino, riecheggiando Origene, *In Matth.* XXV 31-32⁵⁸, esprime la certezza che l'offerta poetica a s. Felice gli farà meritare l'eterna salvezza⁵⁹, trovi corrispondenza in Prudenzio. Paolino così esprime questa certezza, quando alla fine del carne XIV, del 397, ai vv. 129-135, prega Felice, affinché dopo la morte lo deponga nella schiera degli agnelli che stanno alla destra di Dio:

...cum tu quoque magna piorum
portio, regnatem, Felix, comitaberis agnum,
posce ovium grege nos statui, ut sententia summi
iudicis hoc quoque nos iterum tibi munere donet,

*debili / balbutit et modis laborat absonis; / sed si superno rore respergas
iecur / et spiritali lacte pectus inriges, / uox impeditos rauca laxabit so-
nos. / Euangelista scripsit ipsum talia / praecepta dedisse apostolis: /
« Nolite uerba, cum sacramentum meum / erit canendum, prouidenter
quaerere; / ego imparatis quae loquantur suggeram ». / Sum mutus ipse,
sed potens facundiae / mea lingua Christus luculente disseret. / Ipse ex-
plicabit quos supremo spiritu / daemon tumultus, dum domatur, moue-
rit, / furore pestis peior in nouissimo, dove si ritrova la concezione del
poeta strumento del suo ispiratore, che ricorre in PAOL. c. XXIX 2-6 (cfr.
XXI 273-337).*

⁵⁷ È proprio nell'autonomia della poesia che il LANA, cit., p. 86, rileva l'originalità delle concezioni di Prudenzio.

⁵⁸ P. G. XIII 1713: *Oues autem dicti sunt qui saluantur propter mansuetudinem, quam didicerunt ab eo qui dicit: « discite a me, quia mitis sum et humilis corde », et propter quod usque ad occisionem parati fuerunt uenire imitantes Christum, qui sicut ouis ad occisionem ductus est, et sicut agnus coram tondente se sine uoce... Haedi autem dicuntur mali, quia aspera et dura saxa male ascendunt et per praecipitia eorum incedunt, dove Origene, identificando gli agnelli con i giusti, sottolinea che Cristo stesso nella Scrittura è chiamato agnello.*

⁵⁹ Cfr. S. COSTANZA, *La poetica di Paolino di Nola*, cit., p. 612.

ne male gratatis laeuos adiudicet haedis
et potius dextra positos in parte piorum
munifico pecori laudatisque adgreget agnis.

Anche Prudenzio conclude l'inno X del *Peristephanon* (vv. 1136-1140) con la speranza che Romano, di cui ha cantato il martirio, gli impetri l'eterna salvezza, facendolo trasferire dalla schiera degli *haedi* a quella degli *agni*:

uellem sinister inter haedorum greges,
ut sum futurus, eminus dinoscerer,
atque hoc precante diceret Rex optimus:
Romanus orat, transfer hunc haedum mihi,
sit dexter agnus, induatur uellere.

È vero che di fatto entrambi i supplici si rifanno a Matt. XXV 33, *et congregabuntur ante eum* (sc. *Filius hominis... rex*) *omnes gentes, et separabit eos ab inuicem, sicut pastor segregat oues ab haedis, et statuet oues quidem a dextris suis, haedos autem a sinistris*; ed è vero che il passo evangelico del giudizio finale, con l'identificazione di Cristo col pastore che distingue le greggi, apparteneva alle conoscenze comuni; ed è vero anche che nell'inno di Prudenzio l'epiteto di *rex* richiama un particolare del testo evangelico omissso da Paolino, e che vi si prospetta originalmente la possibilità — da Paolino nemmeno supposta — che l'*haedus* sia graziato e sia chiamato a destra tra gli *agni*; ma se si considera che il riferimento evangelico appare nello stesso contesto della preghiera finale rivolta ai Santi cantati, perché ottengano la salvezza a chi li ha celebrati col canto, ponendolo tra gli *agni*, non sembra allora privo di fondamento credere che Prudenzio utilizzasse la reminiscenza biblica, indottovi proprio da quel carne paoliniano, dal quale sembra che sia stato influenzato anche per la rassegna dei pellegrini dell'inno XI⁶⁰.

* * *

⁶⁰ Cfr. S. COSTANZA, *Prudenzio, Per. XI* 180-212: *Paolino*, c. XIV 44-84, cit.

Come tutto ciò che concerne la vita, la successione e la cronologia delle opere di Prudenzio — compresi la *Praefatio* e l'*Epilogus* — così anche i suoi rapporti con i poeti classici e con quelli cristiani restano incerti e problematici. È abbastanza probabile, tuttavia, che Prudenzio avesse conosciuto Paolino, a Roma, e che ne avesse letto e utilizzato il carme XVIII — come del resto altri dei primi carmi, il VI, il IX, il XIV e il XXII, e forse anche il XIX, il XXIII e il XXVI — e che, opponendosi ad Orazio modello della poesia pagana⁶¹, vi avesse trovato incentivo per la precisazione e la formulazione delle sue concezioni sui compiti e sui meriti della poesia; anche se poi, nella pratica della creazione poetica, si distinse in modo evidente, tanto per la veemenza dell'immaginazione quanto per la lirica vivacità dell'espressione.

SALVATORE COSTANZA

⁶¹ Cfr. *supra*, p. 125 e nn. 9, 11, 30.

AURI SACRA FAMES (*Aen.*, III, 57)

Le livre III de l'*Énéide* est l'un des moins célèbres de l'immortel chef d'oeuvre. Il paraît à première vue servir de raccord entre deux livres très goûtés: le livre II consacré à la chute de Troie et le livre IV aux amours d'Énée et Didon à Carthage. La série d'escales qui mènent de Troie à Carthage au cours de nombreuses années avait chance de passer pour fastidieuse.

Virgile a su varier ces escales et même attirer l'attention des lecteurs des siècles futurs sur plusieurs d'entre elles. Tel est le cas, presque dès le début, pour l'épisode thrace. L'écho qu'il rencontra auprès de nombreuses générations allait être considérable.

Énée, qui vient de fonder en Thrace la ville des Énéades, offre en faveur de cette ville naissante un sacrifice à sa mère Vénus et aux dieux dont il sollicite les auspices, non loin d'un tertre. Ce « forte fuit iuxta tumulus »¹ est repris tel quel par Paulin de Périgueux dans sa *Vita Martini*²: celui-ci transpose ainsi en vers le chapitre de Sulpice Sévère touchant un autel érigé en l'honneur d'un prétendu martyr dont l'ombre, sommée par Martin de Tours de dévoiler son identité, avoue qu'elle fut, durant sa vie, un brigand³. Paulin de Périgueux a donc rapproché cet épisode de l'épisode virgilien. De fait, quand Énée arrache du sol des branches vertes pour couvrir de ra-

¹ *Aen.*, III, 22, éd. GOELZER-BELLESSERT, p. 69.

² PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, 162, CSEL, t. XVI, p. 41:

*Forte fuit iuxta tumulus, quem saepe colentum
uana superstitio falso decepta sacrarat
martyrio, celebrem dependens semper honorem.*

³ SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 11, SC, t. CXXXIII, p. 276; cfr. l'ample commentaire de J. FONTAINE, dans SC, t. CXXXIV, pp. 690-712.

meaux feuillus l'autel où il voulait sacrifier, il se produit un terrifiant prodige; chaque branche arrachée laisse égoutter un sang noir et corrompu: « Une froide horreur saisit mes membres », dit Énée. Cette formule a été retenue par Saint Jérôme lorsqu'il veut expliquer le sens de φοβερός dans le *Psaume LXXXVIII*; il a d'ailleurs rapproché ce passage de deux autres passages des livres II et III de l'*Énéide* pour expliquer le sens de *horror*⁴. Dans le même épisode, Énée veut pénétrer ce mystère⁵, expression qui revient chez Ambroise de Milan⁶. L'âme bouleversée, il supplie les Nymphes agrestes et le vénérable Mars Gradius, qui protège les champs des Gètes, de rendre ce prodige favorable et d'en conjurer la signification⁷. Jordanès, historien des Gètes, résume un ouvrage aujourd'hui perdu de Cassiodore et enregistre avec joie ce renseignement pour don-

⁴ JÉRÔME, *Epist. ad Sunniam et Fretelam*, CVI, 57, éd. J. LABOURT, t. V, p. 131, 24: « Octogesimo octauo: "Magnus et horrendus" (Ps. LXXXVIII, 8). Pro quo in Graeco inuenisse uos dicitis: φοβερός, quod significat "terribilis, timendus, formidandus". Ego puto in id ipsum significari et *horrendum* » (non ut uulgu aestimat, despiciendum et squalidum) secundum illud:

Mihi frigidus *horror*
membra quatit (*Aen.*, III, 29-30, p. 70).

Et:

Horror ubique animo, simul ipsa silentia terrent (*Aen.*, II, 755).

Et:

Monstrum horrendum, ingens (*Aen.*, III, 658).

Et multa his similia ». Le vers 29 de Virgile revient — sans doute à travers Jérôme — chez POMERIUS, *De uita contemplatiua*, III, 11, PL, t. LIX, 490C (description de l'homme au moment de pécher): « Qui tremor *membra quatit* (*Aen.*, III, 29), *pallor ora* (*Aen.*, IV, 499) perfundat ». Les v. III, 29-30 sont reproduits dans la *Vita S. Landelini*, 449-451, PLAC, t. V, p. 223.

⁵ *Aen.*, III, 32, p. 70:

Insequor et causas penitus temptare latentes.

⁶ AMBROISE, *Exam.*, III, 15, 62, CSEL, t. XXXII, 1, p. 102, 20: « ...uel latentes occultasque causas indeficientibus aperire documentis ».

⁷ *Aen.*, III, 34, p. 70:

Multa mouens animo Nymphas uenerabar agrestis
Gradiuumque patrem, Geticis qui praesidet aruis.

ner des titres de noblesse aux Gètes⁸. « Faut-il le dire ou le taire? » poursuit Énée: « J'entendis sortir des entrailles du tertre un gémissement lamentable »⁹. Ce vers a frappé le pape Damase qui l'imité à propos d'un tout autre défunt¹⁰. La voix dit: « Énée, pourquoi déchirer un malheureux? Cesse; épargne un homme enterré; garde tes mains pieuses d'un sacrilège »¹¹. Ces vers sont à l'origine de formules analogues chrétiennes¹².

La voix qu'entend Énée est celle de l'un des fils de Priam: Polydore. Il déclare avoir été assassiné là-même: les traits dont il a été percé se sont métamorphosés en cette moisson de tiges. Comme chez Virgile, Sulpice Sévère, puis Paulin de Périgueux imaginent que l'ombre du défunt rôde autour du cadavre, fait

⁸ JORDANÈS, *Getica*, V, 40, MGH, *Auct. ant.*, t. V, p. 64, 14: « Adeo ergo fuere laudati Gaetae, ut dudum Martem, quem poetarum fallacia deum belli pronuntiat, apud eos fuisse dicant exortum. Vnde et Vergilius:

Gradiuumque patrem, Geticis qui praesidet aruis (*Aen.*, III, 35) ». Cfr. déjà CLAUDIEN, *Paneg. dictus Probrino et Olybrio consulibus*, 120, MGH, *Auct. ant.* t. X, p. 8:

Procubat horrendus Getico Gradiuus in aruo.

AUSONE, *Epigr.*, I, 7, MGH, *Auct. ant.*, t. V, 2, p. 195 (à propos de l'empereur).

...Geticum moderatur Apolline Martem.

⁹ *Aen.*, III, 39, p. 70:

*Eloquar an sileam? Gemitus lacrimabilis
auditur tumulo.*

¹⁰ DAMASE, *Epigramm.*, LI, 1, éd. A. FERRUA, p. 202:

Quid loquar aut sileam? Prohibet dolor ipse fateri.

Hic tumulus lacrimas retinet.

Cfr. CANDIDUS, *Vita Aeigili*, II, 10, 9, PLAC, t. II, p. 101:

An loquar, an sileam, uulgi sententia fatur.

WALAHFRIED STRABON, *Carm.* V, 2, 4, PLAC, t. II, p. 351:

Utrum pauca loquar (*Aen.*, IV, 337), *an sileam?*

DUDON DE SAINT-QUENTIN, *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, PL, t. CXLI, 616B: « *Eloquar an sileam quae gesta uidentur?* ».

¹¹ *Aen.*, III, 41, p. 70:

Quid miserum, Aenea, laceras? Iam parce sepulto.

¹² E. DIEHL, *Inscr. christ. Lat. uet.*, 2388C1, t. I, p. 463 (de Thubursicum, à propos du diable):

Inbide, quid laceras illos, quos crescere sentis?

entendre sa voix et se laisse même apercevoir par S. Martin¹³. Devant ces paroles de Polydore, Énée reste frappé de stupeur, les cheveux hérissés, la voix arrêtée dans la gorge¹⁴. Ce vers sert à Saint Jérôme pour dépeindre la stupeur de la mère et de l'aieule de Démétrias, quand elles surent la décision que prit brusquement cette jeune fille de renoncer au mariage pour se faire religieuse¹⁵. Les vers par lesquels la voix de Polydore dit à Énée: « Hélas, fuis ces terres cruelles; fuis ce rivage de la cupidité. C'est moi Polydore: la moisson de fer, dont les traits ici-même m'ont percé et recouvert, a pris racine et grandi en javelots aigus »¹⁶, ont servi tout naturellement à Ausone pour rédiger une épitaphe de Polydore¹⁷; ils ont inspiré aussi,

¹³ Sur cette croyance ancienne, qui figure déjà dans le *Phédon*, cfr. mon art. *L'âme au tombeau*, dans *Mélanges* H.-CH. PUECH, Paris 1974, pp. 331-336. Sur Sulpice Sévère et Paulin de Périgueux, voir ci-dessus, n. 2-3.

¹⁴ *Aen.*, III, 48, p. 70:

Obstipui steteruntque comae et uox faucibus haesit.

Cfr. *Aen.*, II, 774, p. 65.

¹⁵ JÉRÔME, *Epist. ad Demetriadem*, CXXX, 6, éd. J. LABOURT, t. VII, p. 171, 8: « *Obstipuit sancta et grauis femina, alienum habitum in nepte conspiciens. Mater gaudio stabat adtonita. Vtraque uerum non credere, quod uerum esse cupiebant. Haesit uox faucibus* (*Aen.*, III, 48, p. 70), et inter ruborem atque pallorem, metum ac laetitiam, cogitationes uariae mutabantur ». Le « *rumpe moras* » que se dit à elle-même Demetrias est l'ordre donné par Mercure à Énée de quitter Didon malgré leur attachement mutuel (*Aen.*, IV, 569). Jérôme doit songer à ce passage, car trois lignes plus haut il prête à Demetrias ce monologue: « Et tu in Libyco litore exulem uirum, ipsa exul accipies? ». Cfr. *Vita Leudegarii*, I, 621, PLAC, t. III, p. 22 (nimbe autour de la tête du martyr):

*Hoc uiso timuere uiri, uox faucibus haesit,
erectae steterantque comae, tremor occupat artus.*

¹⁶ *Aen.*, III, 44, p. 70:

*Heu fuge crudelis terras, fuge litus auarum:
nam Polydorus ego. Hic confixum ferrea texit
telorum seges et iaculis increuit acutis.*

¹⁷ AUSONE, *Epitaphia*, XX, 1, p. 76:

*Cede procul myrtumque istam fuge nescius hospes:
telorum seges est sanguine adulta meo.
Confixus iaculis et ab ipsa caede sepultus
condor in hoc tumulo bis Polydorus ego.*

semble-t-il, Ambroise¹⁸ et Claudien¹⁹. Virgile nous explique que Polydore, accompagné d'un lourd poids d'or, avait été confié par Priam au roi thrace, lorsque se resserrait le siège de Troie. Mais dès que Troie fut tombée, ce roi se rallia aux « armes victorieuses » des Grecs²⁰. Expression que Paulin de Nole applique volontiers aux armes de l'Empire romain, tout en stipulant que celui-ci brille davantage, désormais, par les tombeaux des Apôtres²¹.

Ce roi thrace décapita Polydore et fit main basse sur ses richesses: ce *ui potitur* du vers 56 donna matière à discussions touchant la quantité de la syllabe médiane: sur ce sujet se sont exprimés, notamment, le grammairien Probus²², puis Avit de Vienne au VI^e siècle²³.

« A quoi ne contrains-tu pas le cœur des hommes, exécration

¹⁸ AMBROISE, *Exam.*, VI, 4, 22, CSEL, t. XXXII, 1, p. 218, 17: « Ingruat telorum seges, illa (fera) paruulos suos muro sui corporis immunes praestat periculi »; *Epist. ad Romulum* LXVIII, 4, PL, t. XVI, 1232A (à propos de *Deutéronome*, XXVIII, 23): « Terra est ferrea, telorum segetibus inhorrens ».

¹⁹ CLAUDIEN, *In Rufinum*, II, 391, MGH, *Auct., ant.*, t. X, p. 48:

Seges undique ferri

circumfusa micat.

²⁰ *Aen.*, III, 54, p. 71:

Res Agamemnonias *uictriciaque arma* secutus

fas omne abrumpit.

²¹ PAULIN DE NOLE, *Carm.*, XIII, 29, CSEL, t. XXX, p. 45 (à propos de Rome):

Quae prius imperio tantum et *uictricibus armis*,
nunc et apostolicis terrarum est prima sepulchris.

²² PROBUS, *Inst. gramm.*, éd. KEIL, GL, t. IV, p. 182, 32: « Quaeritur, qua de causa Vergilius "*potitur*" correpte pronuntiarit. Quaecumque uerba modo indicatiuo temporis praesentis in secunda persona numeri singularis producto accentu pronuntiantur, haec et in tertia persona eiusdem numeri eodem accentu pronuntiantur. Sed quia haec ratio sonorum est, hoc in sonis competenter tractabimus ».

²³ AVIT DE VIENNE, *Epist. ad Viuentium rhetorem*, dans MGH, *Auct. ant.*, t. VI, 2, p. 85, 25: « Igitur culpasse uos ferunt quod "*potitur*" mediam syllabam productam dixerim, Virgilium in hoc uerbo scilicet non secutus, qui syllaba ipsa correpte usus est dicens "*Vi potitur*" (*Aen.*, III, 56, p. 71) ».

appétit de l'or!»²⁴. Cette *auri sacra fames* eut un long retentissement au cours des âges. Dès le I^{er} siècle Quintilien la met en vedette²⁵. Pline l'Ancien la mentionne au moins trois fois dans son *Histoire naturelle*²⁶. Elle reparait dans deux poèmes: la *Laus Pisonis* que l'on croit antérieure à Néron²⁷ et une pièce de l'*Anthologia Latina*²⁸. Les « grammairiens » citent à l'envi ces vers de Virgile²⁹, que Macrobe déclare être devenus

²⁴ *Aen.*, III, 55, p. 71:

Fas omne abrumpit; Polydorum obtruncat, et auro
ui potitur. Quid non mortalia pectora cogis,
auri sacra fames?

Vers repris en IV, 412, sous la forme: « Improbe Amor, quid non mortalia pectora cogis! ».

²⁵ QUINTILIEN, *Inst. or.*, IX, 2, 10, éd. L. RADERMACHER, p. 145, 11 (sur l'usage de l'interrogation): « Nam et indignationi conuenit... et admirationi:

Quid non mortalia pectora cogis,
auri sacra fames? ».

IX, 3, 25, p. 176, 22 (à propos de l'apostrophe): « Acutius adhuc in Polydoro:

Fas omne abrumpit, Polydorum obtruncat et auro
ui potitur. Quid non mortalia pectora cogis,
auri sacra fames? ».

²⁶ PLINIE L'ANCIEN, *Nat. Hist.*, XXXIII, 6, éd. MAYHOFF, t. V, p. 106, 10: « Aurum ...sacrum fame, ut celeberrimi auctores dixere »; XXXIII, 48, p. 121, 8: « Sed a nummo prima origo auaritia faenore excogitato quae-stuosaque segnitia, nec paulatim: exarsit rabie quadam non iam auaritia, sed fames auri »; XXXIII, 72, p. 129, 15: « Inter omnia auri fames durissima est ».

²⁷ *Laus Pisonis*, 219, dans *Poetae Latini minores*, éd. E. BÄHRENS, t. I, p. 219:

Hoc solum petimus. Nec enim me diuitis auri
imperia fames et habendi saeua libido
impulerunt, sed laudis amor.

²⁸ SULPICIOUS LUPERCUS SEBASTUS, *De cupiditate*, dans *Anthol. Lat.*, n. 119, 1 (PLM, éd. BÄHRENS, t. IV, p. 107):

Heu misera in nimios hominum petulantia census!
Caecus inutilium quo ruit ardor opum,
auri dira fames et non expleta libido,
ferali pretio uendat ut omne nefas!

²⁹ PORPHYRION, *Horat. epod.*, VII, 20, éd. G. MEYER, p. 157, 7: « Sa-

d'un usage proverbial³⁰. Parmi les auteurs païens, Rutilius Namatianus préfère l'expression *auri caecus amor*³¹, que reproduit plus tard le poète Maximien³². Parmi les Chrétiens, Jérôme est l'un des premiers à reprendre, presque telle quelle, l'apostrophe virgilienne dans sa *Vie de S. Paul ermite*³³. Le Pseudo-Hégésippe, qui est une adaptation latine de Josèphe par le jeune Ambroise de Milan, ne l'ignore pas non plus³⁴. Prudence

crum autem et pro execrabili ueteres dixisse notum est. Etiam apud Vergilium: "Quid non mortalia pectora cogis / auri sacra fames?". PSEUDO-ACRO, *Horat. carm.*, III, 16, 9, éd. O. KELLER, t. I, p. 277, 29: « Vt: "Quid non mortalia pectora cogis, / auri sacra fames?" » III, 3, 52, p. 226, 21: « Vergilius: "Quid non mortalia pectora cogis / auri sacra fames?" » ». DIOMÈDE, *Ars gramm.*, I, éd. H. KEIL, *Gramm. Lat.*, t. I, p. 310, 17: « Nominatiuo, Publius Vergilius dixit: "auri sacra fames" »; II, p. 437, 4: « Et "sacras... taedas" (*Aen.*, IX, 109) expresse legendum, ut abominandas ostendas, ut "auri sacra fames" »; BÈDE LE VÉNÉRABLE, *De orthogr. ibid.*, t. VII, p. 292, 4: « Sacer et uenerandus et execrandus; Vergilius: "auri sacra fames" »; *Adnotationes super Lucanum*, III, 118, éd. I. Endt, p. 87, 25: « Vt Virgilius: "Quid non mortalia pectora cogis, / auri sacra fames?" »; ISIDORE DE SÉVILLE, *ap. C. HALM, Rhetores Latini minores*, p. 519, 22: « Aliae (sententiae) superlatiuae, quae cum aliquo motu animi et indignatione promuntur: "Quid non mortalia pectora cogis, / auri sacra fames?" »; PRISCIE, *Praeexercitamina*, éd. H. KEIL, *Gramm. Lat.*, t. III, p. 433, 9, cite les mêmes vers, qu'il place parmi les *sententiae simplices*.

³⁰ MACROBE, *Saturn.*, V, 16, 7, éd. I. WILLIS, p. 312, 7: « Et alia innumerabilia quae sententialiter proferuntur nec apud Vergilium frustra desideraueris... "auri sacra fames", et ne obtundam nota referendo, mille sententiarum talium aut in ore sunt singulorum aut obuiæ intentioni legentis occurrunt ». Cfr. A. OTTO, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, réimpr. Hildesheim, 1962, s. u. *aurum* 5.

³¹ RUTILIUS NAMATIANUS, *De reditu suo*, 358, éd. J. VESSERAU, p. 19: *Auri caecus amor* ducit in omne nefas.

³² MAXIMIEN, *Eleg.*, III, 73, éd. E. BÄHRENS, PLM, t. V, p. 336: *Auri caecus amor* natiuum uincit amorem.

³³ JÉRÔME, *Vita Pauli erem.*, 4, éd. W.A. Abbott, Urbana, 1943, p. 37: « Verum quid pectora humana non cogit auri sacra fames? Sororis maritus coepit prodere uelle, quam celare debuerat ».

³⁴ PSEUDO-HÉGÉSIPPE, *Hist.*, V, 24, 3, éd. V. USSANI, CSEL, t. LXVI, p. 358, 11: « Misera fames auri nihil sequendum putat nisi quod ad praesens lucrosus, nihil honestum quod pecuniae uacuum ». Cfr. AMBROISE,

y fait par deux fois allusion³⁵. Cassien décrit l'appétit d'or croissant chez ed moine dès l'instant qu'il a commencé à faire le moindre gain³⁶. Paulin de Périgieux nous informe que les moines de Marmoutier n'avaient le droit de rien vendre, justement de peur que ne crût chez eux l'appétit de l'or dès qu'ils y auraient goûté³⁷. Valérien de Cimiez juge que la faim de l'or mène à toute espèce de prostitution³⁸. Sedulius va jusqu'à dire qu'elle participe à toute sorte de crimes³⁹. Claudius Marius Victorius y voit un cas particulier de *libido*, qui est toujours une contrainte⁴⁰. Grégoire de Tours remploie au moins cinq

De Nabuthae, VI, 28, CSEL, t. XXXII, 2, p. 482, 17: 17: « Quid est enim diues nisi inexplibilis quidam gurgis diuitiarum, inexplibilis *auri fames* aut sitis? »; *De interpell. Iob et David*, II, 5, 23, p. 247, 5: « De auaro proferre quis potuit? Cum igitur nihil prosit uana *fames auri*, quia quidquid congregauerit labitur, miserandi profecto qui deseruerunt uiam iustam ».

³⁵ PRUDENCE, *Hamart.*, 149, éd. M. LAVARENNE, p. 48:

Improba mors, *quid non mortalia pectora cogis?* (mais cfr. *Aen.*, IV, 412).

257, p. 51:

Auri namque *fames* parto fit maior ab auro.

³⁶ CASSIEN, *Inst.*, VII, 7, 3, SC, t. CIX, p. 300, 29: « Auidior *fames* ad crescit *auri* tantoque uehementior suscitatur, quanto etiam summa lucri maior adponitur ».

³⁷ PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita S. Martini*, II, 117, CSEL, t. XVI, 39:

Nulli uendendi quicquam concessa facultas,
ne degustati *famis* inproba cresceret *auri*.

Paraphrase en vers de SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, X, 6, SC, t. CXXXIII, p. 274: « Non emere aut uendere, ut plerisque monachis moris est, quicquam licebat ». Cfr. sa *Chron.*, I, 23, 5, CSEL, t. I, p. 260, 9, où il est dit des clercs contemporains: « Auro incubant, emunt uenduntque, quae-stui per omnia student ».

³⁸ VALÉRIEN DE CIMIEZ, *Hom.*, VI, 5, PL, t. LII, 711D: « *Auri fames* ad omne facinus prostitutionis exposita ».

³⁹ SEDULIUS, *Pasch. op.*, II, CSEL, t. X, p. 228, 10: « Sunt istis et plura similia, quibus amica semper *fames auri* commilitat.. Nullum tamen facile crimen admittitur, cui pecuniae ministerium minime suffragatur ».

⁴⁰ CLAUDIUS MARIUS VICTORIUS, *Alethia*, II, 227, CC, t. CXXVIII, p. 155:

Heu facinus! *quid non* miseros furiosa libido,

fois le « cliché » d'origine virgilienne et l'applique même une fois à la cupidité du roi ⁴¹. Dans ses *Getica*, Jordanès l'applique rétroactivement à Fritigern et aux Goths affamés, à qui des généraux romains vendirent même de la viande de chiens ⁴².

Au IX^e siècle Milo, dans sa seconde *Vita S. Amandi*, sait encore parfaitement que cette exclamation virgilienne survient à propos de l'épisode du meurtre de Polydore ⁴³. A travers les

*quid non ira recens, odium uetus, improba cogant
quae uexant gentes scelerum certamina.*

⁴¹ GRÉGOIRE DE TOURS, *Hist. Franc.*, IV, 46, MGH, *Script. rer. merov.*, t. I, 1, p. 181, 1: « Sed "quid non mortalia pectora cogis, / auri sacra famis?" Promisit mulier haec simpliciter credens, absente uiro, huic dispensare puellam »; VI, 36, p. 276, 15: « Et sicut "cogit auri sacra famis" clericum sub pretio uenundare procurant, ea uidelicet ratione ut aut esset qui redimeret, aut certe morti addiceretur obnoxius »; VIII, 22, p. 339, 24: « Laban Helosinsis (d'Eauze) episcopus hoc anno obiit; cui Desiderius ex laico successit. Cum iusiurando enim rex pollicitus fuerat, se numquam ex laicis episcopum ordinaturum. Sed *quid pectora humana non cogat auri sacra famis?* » (ici, le mot *humana* paraît indiquer pour source dite la *Vita Pauli* de Jérôme, texte cité ci-dessus, n. 33); *De uirtutibus S. Martini*, I, 31, p. 603, 19: « Sed "*quid non mortalia cogis*", execranda cupiditas? quae inuida quondam uiduae duobus minutis caeleste regnum mercanti fueras hunc per unum triantem ad ima praecipitas »; *De uirtutibus S. Iuliani*, 18, p. 572, 30: « O scelerata cupiditas, *quid* agis? Semper amatores tuos in confusione praecipitas ».

⁴² JORDANÈS, *Getica*, XXVI, 134, MGH, *Auct. ant.*, t. V, 1, p. 93, 4: « Verum *quid non auri sacra fames* compellit adquiescere? Coeperunt duces auaritia compellente non solum ouium bouumque carnes, uerum etiam canum et immundorum animalium morticina eis pro magno contradere... Illa namque dies Gothorum famem Romanorumque securitatem ademit ». Cfr. AMMIEN MARCELLIN, *Res gestae*, XXXI, 4, 1 et 8.

⁴³ MILO, *Vita Amandi*, 7, MGH, *Script. rer. merov.*, t. V, p. 480, 17: « Non itaque insanientium more poetarum inanes et a ueritate uacuas fingimus fabulas, neque iuxta Mantuani uatis figmentum Aeneio exemplo de *tumulo Polidori* (*Aen.*, III, 62-63, p. 71) *auri sacra fame* (*Aen.*, III, 57) necati *hastilia* (*Aen.*, III, 37) cruenta extrahimus, sed ad laudem Domini meritum et nomen amabile Amandi praesulis summi adornare desideramus. Porro si illa meretricio sermone et cultu compta persuaderi quasi uera potuerunt paganis, quae redargutio digna inueniri poterit Christianis, si minori fide dubitent de certis, quam illi de mendacibus et incertis? Superest itaque, ut aut omnipotentiam Dei negent aut de

siècles, les vers de Virgile sur la faim de l'or sont encore cités par Alcuin ⁴⁴, puis par Jean de Salisbury ⁴⁵. D'autres auteurs ont transformé l'*auri fames* en *auri sitis* ⁴⁶ ou encore en *auri insana cupido* ⁴⁷. D'autre part les *mortalia pectora*, que Virgile

sanctitate tanti uiri dubitent et hac insania etiam paganis deteriores extent ».

⁴⁴ ALCUIN, *Epist. CCXV discipulis suis Romae morantibus*, dans MGH, *Epist.*, t. IV, p. 359, 15: « Sed quid non efficit auri sacra fames? »; *Carm.* VIII, 12, PLAC, t. I, p. 228:

Sic male sacra fames exactor dispulit illo.

Cfr. *Carmen de miraculo fontis*, 103, PLAC, t. II, p. 123:

Sed quid, auaricia, non cogis sulphure feruens
mortales, cuius libera pestis eris!

⁴⁵ JEAN DE SALISBURY *Policr.*, VIII, 15, éd. C. WEBB, t. II, Oxford 1905, p. 339, 3: « Haec est auaritia latentium indagatrix lucrorum, manifestae praedae audissima uorago neque habendi fructu felix et cupiditate quaerendi miserrima:

Quid non mortalia pectora cogit
auri sacra fames?

Heriphile uiri uitam auro distraxit. Suam Philippo uenditit Grecia libertatem »; VII, 20, 687c, t. II, p. 184, 2, citant l'empereur Léon d'après *Cod. Iustin.* I, 3, 31: « Quem murum integritati aut uallum fidei prouidebimus, si auri sacra fames in ueneranda penetralia proserpit? ». Cfr. BAUDRI DE BOURGUEIL, *Carm.* XCI, 7, éd. ABRAHAM, p. 83: *Sacra fames auri* te duxit ad Anglica regna.

⁴⁶ SILIUS ITALICUS, *Punica*, V, 264, éd. Loeb class. Libr., p. 252:

...Quid rapta iuuant. Quid gentibus auri
numquam extincta sitis? Modo quem Fortuna fouendo
congestis opibus donisque refersit opimis,
nudum Tartarea portabit nauita cymba.

PRUDENCE, *Hamart.*, 396, éd. M. LAVARENNE, p. 55 (allégories de la cohorte de Satan):

Sanguinis atra Sitis, uini Sitis et Sitis auri.

Perist., XIV, 102, p. 199:

Argenti et auri uim rabida siti
cunctis petitam per uarium nefas.

⁴⁷ MEROBAUDES, *Paneg.*, II, 100, MGH, *Auct. ant.*, t. XIV, p. 15:

Quem non praeda docens aurique insana cupido
cogat inexhaustis animum permittere curis.

ALCUIN, *Epist. ad Arnonem*, MGH, *Epist.*, t. IV, p. 162, 31: « Quid enim auri insana cupido non subuertit boni! ». Cfr. déjà S. COLOMBAN, *Ad*

dit accessibles à cette passion, se retrouvent sur une inscription chrétienne de Milan, relative à Malia Daedalia, soeur du consul Mallius Theodorus⁴⁸.

On voit comment Virgile a su immortaliser cette escale thrace: il emprunte à l'*Hécube* d'Euripide l'histoire de Polydore. Mais surtout il conclut cet épisode par la sentence de portée générale sur la nature humaine en proie à l'appétit de l'or. La mélancolie de cette fin a frappé les lecteurs au moins pendant quatorze siècles⁴⁹.

PIERRE COURCELLE

Fidolium epist., X, 29, MGH, *Epist.*, t. III, p. 186-187:

Saepe nefanda
crimina multis
suggerit auri
dira cupido.

v. 57 Sic Polidorum
hospes auarus
incitus auro
fraude necauit.

⁴⁸ E. DIEHL, *Inscr. Lat. christ. uet.*, 1700, 5, p. 330:
Quae mortale nihil mortali in pectore uoluens
quo peteret caelum semper amauit iter.

⁴⁹ Cfr. DANTE, *Purg.*, XXII, 40-45.

THE ARISTOTELIAN CONCEPTION OF SCIENCE

The supremely rational nature of Aristotelian science left its traces throughout the systems which followed and even the present-day empiricist's view of the world, although there are many points of disagreement, nevertheless owes a large debt to Aristotle. This debt has not always been a valuable one to the recipient of that heritage. One consequence was the authoritarian position enjoyed by the exact sciences and the consequent attempt either to denigrate those lesser sciences which did not permit such accuracy and insist that they did not « really » yield knowledge or, an equally dangerous venture, to insist that their inexactitude was a fault which should be corrected if they were to achieve scientific respectability. This tendency is traceable in Descartes' description of the world as consisting of thinking mind and inert matter. His « mechanistic » view of the animal world was an inescapable consequence which ignored the indefinite variations and developments to be found in Nature. Such a misguided attempt to introduce order or pattern into the world needed the genius of a Darwin to expose it and to demonstrate that the wonder of Nature consists not in any such « deductive » order as Descartes and Spinoza had suggested but rather in its unlimited and unpredictable variations.

But if one denies the universal validity of the demand for exact reasoning, which was itself the result of the success of empirical explanation, still have a relevance and an importance that the creation of exactitude and order is without relevance for the empiricist. On the contrary, these concepts, although they need to be modified if they are to conform to the climate of empirical explanation, still have a relevance and an importance for the investigator which may be traced back to an Aristotelian source. The provision of an explanation or the formulation of

a scientific hypothesis requires the prior awareness by the inquirer that there are certain links in the data before him and that there is a consequent *order* or *pattern* in what previously seemed to be a chaotic agglomeration of apparently unrelated variants. To explain such data in terms of a hypothesis is to account for such apparently unrelated facts in such a way that a certain uniformity is observable either in their character or their behaviour. But to assert that understanding consists in the perception of such associations or patterns is to adopt an attitude which is essentially Aristotelean, and to acknowledge that it is to Aristotle especially that we owe the conception of knowledge as awareness of pattern or order in reality.

Such order as may be observed in nature may, however, be as much the contribution of the knower as part of the character of the known. It is Aristotle's contention that the order is already present in nature and awaiting discovery by man. Such order is particularly apparent both in his biological writings where he speaks of the « function » of the organism, e.g.: « Just as the saw is for the sake of sawing, so the body for the sake of life »¹ and also in the definition in the « Nicomachean Ethics »² of the function of man as the exercise of his non-corporeal faculties or soul in accordance with, or at least not divorced from, a rational principle. The organism will not, with the exception of man, be *aware* of its function since only man possesses self — consciousness or reason. It is therefore an *immanent unconscious teleology* which on Aristotle's view operates in nature, one which is « built into » the very nature of reality. On this view not merely individual natural organisms but also Nature as a whole possesses, as an integral part of itself, a fundamental order which controls its development. Further, it is a *teleological* order, which renders particulars intelligible not in terms of their present character but rather in terms of the future or hypothetical complete development of their nature, namely whatever they are potentially capable of beco-

¹ *De Part. Anim.* 1.5.

² (1.7).

ming. On Aristotle's view, when one has examined the particulars, whether the particular parts of an animal or the universe as a whole, the next step is to try to ascend to an understanding of the first principles of the science with which one is concerned, which one grasps by the exercise of intuition (νοῦς). When the first principles have been apprehended the deductive processes of science proper can begin. On such a view the very possibility of science depends upon the existence of the eternal truths which are of universal and objective validity, independent even of the thinker who apprehends them, and which are more fundamental than the truths which may be deduced from them. Thus deductive order is part of the very fabric of nature itself, some aspects of which are in a sense more *fundamental* than others since they are the causes of the latter being what they are. And yet by definition the apprehension of the first principles necessitates a "leap" beyond the realm of scientific reasoning in the exact sense of deductive reasoning, for the objects of intuition are perceived by a spontaneous act of intuition which cannot be guided or aided by demonstrative reasoning. Aristotle assumed that the truth of such principles will be self-evident to the investigator and that there will therefore be no question of their having to be proved to be true even if that were logically possible.

But although the first principles need not and cannot be proved, their apprehension requires the investigator to have a confidence in the direction of his spontaneous leap into the outer darkness of undemonstrable truths. From an examination of the particulars at his disposal there may be an indefinite number of possible first premises which he might tentatively posit as the starting point of deduction. But there will be only one *true* set of such principles — true in the sense that they are objectively "rooted" in Nature — and Aristotle is in no doubt that the trained investigator will have little difficulty in discerning and recognising them.

Such confidence, characteristic of a truly rationalist temperament, is necessarily born of the assumption that the knower is capable of intuiting the first principles, of recognising them to be the true first principles for which he is searching,

and of deducing from the nature of the rest of reality. The steps in the deductive process, therefore, must be assumed to be not merely the accepted procedure of rational man but the way in which reality, external to the thinker himself, is arranged. Such an assumption is an inevitable and completely necessary one, which the empiricist might well be induced to question on the grounds that any such resemblance between the arrangement of Nature and the mental process of the inquirer is at best incidental and not to be assumed without question.

The rejection in modern times of the supremacy of philosophy as a kind of super-science, the science of first causes, is in part an admission that the world is not arranged in such a "tidy" pattern as was once thought. Increased knowledge of natural processes has tended to show that only a particular explanation rather than a universal one is in many cases appropriate. The *minutiae* or the irregularities of science thus increasingly become the preoccupation of the scientist. Nevertheless, science is still concerned to formulate rules of procedure and hypotheses, which often become stylized into scientific laws. It is a very important part of the scientist's function to "explain" reality as he finds it and his explanation may often take the form of a recognition of certain observable similarities in otherwise unrelated data. He is still searching for an "order" in reality even if he is not searching for it in the Aristotelian sense. The "order" which the empiricist discovers is not, as the Aristotelian investigator would hold, the result of mere *discovery*, present in the data under examination, that is, completely objective, completely independent of the investigator. On the contrary, the order "discovered" by the empiricist may well be regarded, by him as well as us, in quite another way, as a *dynamic relationship* between the assumptions, the method, and the questions of the scientist on the one hand, and the data he examines on the other. The discovery of order is as much dependent, for example, on the *selection* of data which he decides is relevant as upon any objective similarities among the data. If the botanist decides to classify a certain species of flower into several varieties and distinguishes those varieties on the basis of their colour, his classification is not a *completely* objective one; it de-

depends on the possession of a certain visual equipment by the scientist in terms of which such a classification would be significant to him. It is conceivable on the other hand that if he were unable to distinguish certain colours he might be able to group the same flowers into different varieties — either in terms of colours at present unknown to man with his present visual potentiality or in terms of a classification of a different logical type — one beyond man's present comprehension with the faculties he now possesses. There is therefore a two-way relationship between the data and the investigator such that the selection which is made of the former depends upon the ability of the latter to make such a selection. It is necessary therefore that any discussion which involves the use of the words « subjective » and « objective » should not proceed until the use of these words has been clarified. Used indiscriminately they can lead only to confusion. In the present discussion they may more usefully be discarded and it may be preferable to resort instead to the concept already suggested of a *dynamic relationship* between the thinker and the data; the « two-way » influence operating between them on this view, the thinker selecting relevant samples on the one hand and the data existing to be examined on the other would be one of the assumptions under which the empiricist philosopher would proceed. In practice he would not be unduly perturbed by the fact that his investigations must be limited by the kind of faculty he possesses. Clearly some such limitation is bound to occur if he is to make any kind of investigation at all; his faculties are, after all *his* faculties. The premises from which his investigation commences will therefore include the assumption of *normal* conditions, and these will include the possession of normal visual equipment by the investigator. *Within* the context of these assumptions and *within* the scope of the activities of the particular science concerned it may be convenient to distinguish between qualities present in the object under examination on the one hand and the techniques of examination practised by the scientist on the other. Such assumptions will be necessary if the ordinary processes of scientific investigation are to proceed, unhampered by continual de-

mands for « justification » by the metaphysician.

Let us, however, re-examine Aristotle's position in the respect. If he is *merely* making such procedural assumptions, then the divergence between his views and those of the present day empiricist might well be one of *degree*, with Aristotle insisting on the one hand that such patterns of nature are part of nature as it appears to us, and the empiricist on the other hand agreeing with such a view but insisting also that the procedure of selection adopted must not be neglected in assessing the relevance of such data. On such a view any disagreement would turn upon the relevance of the method of examination adopted and would finally be resolved when personal preferences have been as far as possible replaced by commonly accepted criteria. In this sense the examination might be called objective, since it involves the elimination of personal preference and the adoption of universally accepted criteria. It would still be true, however, that *any* criteria are *in a sense* subjective. But such an interpretation of the term « subjective » would be dismissed as unhelpful.

If then it is in *this* sense that Aristotle is insisting that there is an objective order to be found in the universe, his disagreement with the empiricist would not be a fundamental one. But it is clear at once on consideration of the basic assumptions of his metaphysics that this is *not* his position. The view that the world is the sort that it is because of the « information » of matter by universal Forms which exist independently of man immediately precludes this possibility. Rather, the true nature of a substance is what it is destined from its nature to become and it is one of Aristotle's basic assumptions that man, owing to his possession of reason, is capable of apprehending it. There is a characteristic « immediacy » in Aristotle's conception of man's understanding of reality, which is unhampered by the media through which it has to pass. A Cartesian doubt about man's ability to understand the true nature of his environment is foreign to Aristotle and instead one finds throughout his work the assumption that the data presented to man's reason and senses constitute the true nature of reality. There is no Lockean indefinable, unknowable

somewhat beyond man's reach. The whole nature of reality is readily available for his inspection. Such a view precludes the possibility that Aristotle may be regarded as holding a view of Nature at all akin to the empiricist's view. On the contrary, the order which is discoverable in nature belongs, in Aristotle's view, to Nature itself. The regularities which appear in the scientist's account are not therefore partly the contribution of the scientist himself and the consequence of his desire to classify the data available to him. « Order » and « pattern » are purely objective in the unambiguous sense that they owe nothing to such a desire for classification on the part of the investigator. They are « in nature », and utterly independent of the apprehension of the knower.

To recapitulate, the Aristotelian conception of science differs from that of the empiricist in two essential respects:

- 1) The object of knowledge in Aristotle's view is an unchanging order which is wholly objective and present in nature prior to the investigations of the scientists, whereas in the empiricist's view any order which may be discovered in nature is at least partly dependent upon:
 - a) the conditions under which the investigation takes place,
 - b) the presuppositions of the investigator, and
 - c) the media (i.e. the visual, tactual, and other perceptual equipment he possesses together with the idiosyncrasies of his reasoning) by means of which and in terms of which his conclusions are attained and propounded.
- 2) The process of knowing is, for Aristotle, wholly a process of discovery of « what is »; awareness of the data is « immediate » for the investigator. For the empiricist on the other hand the conditions under which information is attained may well be as important and relevant a feature of the context under examination as any isolated data, and the discovery of order in the world and the consequent formulation of a hypothesis is as much a subjective means of accounting

for the variations encountered as a description of those data themselves. The empiricist's hypothesis is an aid to the understanding of reality consistently with the data at his disposal. Modifications may be necessary to the hypothesis in the light of further evidence, while for the Aristotelian investigator the activity of intuition is spontaneous and complete in itself.

One consequence of this is that the objects of scientific investigation are immutable for Aristotle. The modern empiricist, on the other hand, with his heritage of Darwinian Theory and the empirical evidence at his disposal of the progressive evolution of organisms from a primitive to a highly developed form admits no such static conception of nature. There is no such finality in his discoveries as the Aristotelian investigator would suggest. Thus while the Aristotelian investigator might have examined a squirrel with a view to determining its « nature » and would have interpreted the word « nature » in a teleological sense with particular reference to « squirrel-hood », the empiricist would be interested not only in the previous development of the animal from a primitive and possibly prehistoric form but would also see its present state as but one state in the progress towards an even higher level of development. There would therefore be a sense of finality in the findings of the Aristotelian scientist which would not be apparent in those of the empiricist. It is not merely that Aristotle was interested in the « complete development » of one species rather than in the evolution of one species from a previous one. There is rather a whole difference of attitude conditioned in no small degree by the botanical and biological information available in Aristotle's day. This is reflected especially in the prominence which Aristotle gives to deduction in his theory of knowledge, while induction is allowed a merely subsidiary role preparatory to the acquisition of the first principles from which the « truly scientific » process of deduction may begin. With such a character, scientific discovery is limited by the confines it inherits from the first principles which are universally and eternally true. The elasticity characteristic of an empiricist system is therefore lost. But this should not blind us

to the positive contribution of Aristotle's conception of science. In particular his conception of order, while it is modified by the empiricist, is of primary importance in the whole adventure of science if man is to have the confidence that Nature's secrets will yield to his analysis. Secondly, the role of intuition, with its suggestion that the progress of science is as much indebted to the adventurous and visionary element in man as to the sober deductions of reason, is a positive « caveat » for the empiricist as much as for the Aristotelian that the extension of our knowledge of the world is ultimately dependent upon some form of inspiration. Finally, if the Aristotelian and the empiricist disagree about the extent of the contribution made by the thinker in the formulation of his conclusions this will serve as a valuable restraint on the unthinking acceptance of assumptions either of the infallibility of reason or of the intelligibility of the world which we investigate.

J. C. DAVIES

UN AMI MECONNU DE STACE: VIVIUS MAXIMUS

Le dédicataire de la pièce IV, 7 des *Silves* de Stace a été, depuis exactement un siècle, assimilé à Vibius Maximus, préfet d'Égypte de 103 à 107, et qui subit sans doute par la suite la *damnatio memoriae*¹. Pour reconstituer la carrière antérieure de ce personnage, on utilise parfois un diplôme militaire qui apprend que le 13 janvier 93 un Vibius Maximus était *prae-fectus cohortis III Alpinorum*², et surtout des sources littéraires: Martial XI, 106 et Pline, *Epist.* III, 2 s'adressent à Vibius Maximus; on utilise également, avec plus d'hésitations, Pline IX, 1, lettre adressée à un Maximus qui rédige un ouvrage contre Planta, ancien préfet d'Égypte lui aussi³; en outre un Maximus cité par Martial (I, 7) et Pline (*Epist.* VI, 34, 1) et qui serait originaire de Vérone, a été rapproché de notre préfet⁴. Aucune de ces sources cependant ne serait aussi riche ni aussi précise que la pièce de Stace.

Ainsi a-t-on cru pouvoir reconstituer la rapide ascension de ce chevalier romain, avant sa chute. Mais, dans un article récent, P. White a montré toutes les difficultés que soulevait une telle reconstitution: il conclut que le personnage de Stace, celui de Martial XI, 106 et celui de Pline III, 2 ont toutes chances d'être trois individus différents⁵. Pourtant il n'appuie

¹ En dernier lieu, R. SYME, *Vibius Maximus*, dans « *Historia* » VI (1957) pp. 480-487; H.G. PFLAUM, *Les carrières procuratoriennes équestres*, Paris 1960, tome I, pp. 151-156.

² CIL III, dipl. 16, 22. Syme doute de l'identité des deux personnages (p. 481), PFLAUM la repousse (p. 155).

³ A.N. SHERWIN-WHITE (*The Letters of Pliny*, Oxford 1966, p. 481) rejette cette identification.

⁴ R. SYME, cit., pp. 485-486.

⁵ P. WHITE, *Vibius Maximus, the friend of Statius*, dans « *Historia* », XXII (1973) pp. 295-301.

sa démonstration que sur des considérations d'ordre historique et sur l'analyse des textes, ce qui ne lui permet pas une conclusion formelle. Or, dans le cas de l'ami de Stace, il existe une donnée qui lui a échappé et qui rend son hypothèse à peu près certaine: le nom de Vibius ne figure pas tel quel dans les manuscrits, mais résulte d'une correction. Le nom transmis est celui de Vivius Maximus. C'est ainsi qu'il convient désormais de désigner l'ami de Stace.

Nous commencerons ici par examiner la tradition manuscrite, afin de montrer sa solidité et sa cohérence. Nous examinerons ensuite la pièce de Stace, afin de voir ce qu'elle nous apprend sur Vivius Maximus: sur ses origines et sa carrière politique, nous ne pourrons guère que reprendre les analyses de P. White, mais débarrassé des doutes qui subsistaient encore pour lui; nous insisterons en revanche sur les idées littéraires et les travaux historiques de Maximus. Enfin nous passerons en revue les contemporains que Martial et Pline ne nous font connaître que par leur surnom de Maximus et verrons s'il est vraisemblable que tel ou tel d'entre eux soit notre Vivius.

Le texte de Stace nous transmet deux fois le nom de Vivius; dans la préface au livre IV, ligne 17 de l'édition Frère⁶ et dans le titre de la pièce, *Ode lyrica ad Viuium Maximum*. La correction en *Vibium* a été proposée en 1877 par Nohl⁷: elle lui a été suggérée avant tout par le rapprochement avec Martial XI, 106 et avec le diplôme de Dalmatie (ce qui paraît d'autant plus naturel que Martial et Stace célèbrent nombre d'amis communs et que Vivius séjourne en Dalmatie lorsque Stace lui dédie son poème); elle lui paraît en outre légitimée par l'incertitude d'une tradition manuscrite qui transmettrait la forme

⁶ Il existe deux éditions de Stace par H. FRÈRE dans la *Collection des Universités de France*: une édition critique (1943) avec une longue introduction sur la tradition manuscrite (désignée ici comme éd. crit.), et une édition avec la traduction de J. IZAAC, revue par FRÈRE (désignée ici comme éd.), parue en 1944. Le texte est le même dans les deux éditions; c'est ici celui que nous citons.

⁷ H. NOHL, *Zwei Freunde des Statius*, dans « *Hermes* » XII (1977) p. 517.

Vinius dans la préface du livre IV, et *Viuius* dans le titre de la pièce (les éditions antérieures corrigeaient en *Iunius*). Nous reviendrons sur le premier argument. Mais il est certain que l'argument fondé sur la tradition manuscrite a perdu toute valeur: on sait aujourd'hui que le *Matritensis*, connu sous le sigle *M*⁸, découvert en 1879, soit deux ans après l'article de Nohl, doit seul entrer en ligne de compte pour l'établissement du texte, car tous les autres manuscrits connus des *Silves* dérivent de lui⁹. Or la forme *Vinius* ne figure pas dans *M*.

Une difficulté paléographique, plus apparente que réelle, existe cependant à propos du texte de la préface: les plus récentes éditions critiques, celles de Frère et de Marastoni, attribuent la leçon *Viuium* à *M*¹, sans indiquer quelle était la leçon de *M*. Il ne semble pas y avoir là de quoi inquiéter sur l'authenticité de la leçon: d'un part l'ancienne, mai très solide, édition Klotz semble indiquer que *M*¹ s'est contenté de rendre plus clair un tracé ambigu (la multiplication, dans le nom, des i et des u rendant possibles des confusions); mais surtout *M*¹ désigne les corrections effectuées par le scribe même de *M*: or ces corrections ne représentent jamais des innovations, mais toujours un effort pour reproduire plus fidèlement le modèle, d'abord mal lu ou altéré¹⁰. Il est donc légitime de considérer que *M* transmet les deux fois, comme le faisait déjà son modèle beaucoup plus ancien¹¹, la leçon *Viuius*.

⁸ Aujourd'hui n. 3678 de la Bibliothèque Nationale de Madrid (A. MARASTONI, *Nonnulla de P. P. Stati Silvarum editionibus*, dans « *Aevum* » XXX (1956) pp. 354-362; édition des *Silves*², Teubner 1970, p. VIII). Ce manuscrit est du XV^{ème} siècle.

⁹ H. FRÈRE déclare que l'histoire du texte des *Silves* est coupée en deux par la découverte du *Matritensis*, et que tous les travaux antérieurs n'intéressent plus que la méthodologie (éd. crit., p. LXXXIII). Seule la pièce II, 7 est transmise par un autre manuscrit, *L* (cfr. *infra*, note 12).

¹⁰ H. FRÈRE, éd. crit., p. XXXVIII: « copie sincère, d'une docilité machinale... parfaitement exempte d'interpolations et de corrections, tout l'opposé d'un manuscrit d'humaniste »; A. MARASTONI, éd. p. XXXVI: « scriba autem, cum emendavit, idem institutum sibi servandum proposuit, quod iam describens secutus erat ».

¹¹ Sur l'identification de celui-ci avec le manuscrit de Pogge, H. FRÈRE,

Une objection se présente cependant immédiatement: il n'y a pas de divergence entre les deux places où apparaît le nom, mais cette convergence a-t-elle par elle-même un sens? n'y a-t-il pas eu, à une époque antérieure, un effort pour harmoniser les deux mentions au même personnage? L'examen de la façon dont nous ont été transmis les noms des autres dédicataires des *Silves* montre qu'une telle intervention est très peu vraisemblable. L'exemple le plus frappant est celui de Polla Argentaria, veuve de Lucain: le nom Polla figure dans la préface du livre II (ligne 25) et dans le texte du poème qui lui est dédié (II, 7, 62 et 120); or *M*¹² transmet ainsi le titre du poème: *Genethliacon Lucani ad Oppiam!* Mais cet exemple est loin d'être isolé: on opposera *Manlius Vopiscus* (I, préface 1, 26) et le titre de I, 3: *Villa Tiburtina M. Anilii Vopisci* (le nom réel du personnage est Manilius Vopiscus); *Rutilio Gallico* (I, préface, 30) et le titre de I, 4 (*soteria Rutuli Gallici*); *Septimum Seuerum* (IV, préface, 12) et le titre de IV, 5: *Ode lyrica ad Septimum Seuerum*. Alors que Vitorius Marcellus est appelé 6 fois correctement Marcellus¹³, son surnom prend la forme Marcillus dans le titre de IV, 4. On trouve Mecius (c'est à dire Maecius) Celer dans la préface de III (1, 13) et le titre de III, 2: au vers 7 du poème alors que *M* s'était laissé entraîner à écrire encore *Mecius*, *M*¹, suivant scrupuleusement son modèle, corrige en *Metius*. Il n'y a même pas intervention pour corriger lorsque le texte, corrompu et incompréhensible, pourrait être rétabli sans effort: I, 5 est intitulé par *M Balneum Clauoii* (c'est à dire *Claudii*, cf. III, préface, 16 et titre de III, 3) *Etrusci*; or la préface conserve une lacune: *Nam claudic...*, malgré la fin bien claire de la phrase: *qui balneolum a me suum intra moram cenae recepit*. En face de ces nombreux exemples, il faut noter que, dans un seul cas, il y a eu harmonisation manifeste: le nom de l'eunuque Earinus est par deux fois orthographié Ie-

éd. crit., pp. LXXXII-XLVIII (il s'agirait d'un manuscrit en minuscules carolines du IX^{ème} siècle).

¹² Ainsi que *L*, qui remonte au même modèle.

¹³ *Silves* IV, *epist.*, *tit.*; 1; 38 et IV, 4, 9; 78; 99.

rinus (III, *préface*, 18 et titre de III, 5)¹⁴. Mais il faut noter qu'il s'agit là d'un nom surprenant et qui a pu s'altérer très tôt. Tel n'aurait sans doute pas été le cas si les manuscrits de Stace avaient porté Vibius, nom plus fréquent que Vivius. Il paraît au total extrêmement vraisemblable que les deux passages où la forme Vivius apparaît sont indépendants et que les témoignages qu'ils fournissent se renforcent. Cette forme a toutes chances d'être la bonne.

Qui est dès lors ce Vivius, à qui Stace adresse, durant l'été de 95, une pièce en strophes saphiques, à l'occasion de la naissance de son premier enfant, un fils? Il nous paraît important, pour répondre à cette question, de ne pas détacher les indications éparses dans le poème de leur contexte. Aussi commencerons-nous par examiner le poème comme un tout.

La pièce n'est pas isolée dans le livre IV des *Silves*: le poème suivant, IV, 8 célèbre également une naissance, celle du fils du chevalier napolitain Julius Ménécratès. Le poète manifeste sa virtuosité par les variations de forme et de ton: « ce n'est pas sans dessein que se suivent deux compliments pour naissance, dont le premier, lyrique, a tout l'air d'une épître et dont le second, en hexamètres, s'apparente par endroit à l'hymne »¹⁵. Certains thèmes communs à ces deux pièces sont annoncés dans la pièce IV, 4, à propos du petit Géta, fils de Vitorius Marcellus (vers 71-77).

Du point de vue de la forme, IV, 7 fait couple avec IV, 5: non seulement ce sont les deux seules pièces en vers lyriques du recueil des *Silves*¹⁶, mais leur composition est parallèle.

¹⁴ La faute a dû apparaître d'abord dans le titre de III, 4 à partir de FLAVIIFARINI. Les manuscrits de Sidoine Apollinaire appellent ce personnage Farinus (*Carm.* 22, *epist.* 6).

¹⁵ H. FRÈRE, éd. p. 165, note 1.

¹⁶ IV, 5 est en strophes alcaïques, IV, 7 en strophes saphiques. Sur les rapports de la métrique et de la composition des livres des *Silves*, H. CANKI, *Untersuchungen zur lyrischen Kunst des P.P. Statius*, Hildesheim 1965, pp. 16-22. Sur la composition de IV, 5, D. VESSEY, *Non solitis fidibus: some aspects of Statius, Silvae IV, 5*, dans « AC » XXXIX (1970) pp. 507-518.

Dans les deux pièces, une partie est centrée sur Stace, le seconde sur le dédicataire; le début nous présente Stace prenant sa lyre; la dernière strophe de la première partie, formant transition montre Stace composant, avec son ami à ses côtés; la dernière strophe voit l'ami se livrer à son tour à la littérature. Le mouvement des deux poèmes est fondé sur des procédés comparables, mais mis en oeuvre différemment: dans IV, 5 Stace glisse du présent (strophes I-V) au passé (VI-XI), pour revenir au présent (XII-XIV) et finir au futur (XV). Dans IV, 7, les deux parties se répondent de façon parallèle, avec une succession présent / avenir: je chante pour Maximus (I-III) qu'il revienne, car sans lui mon oeuvre ne pourra se continuer (IV-VII); mais c'est qu'un fils lui est né (VIII-X), que cet enfant suive les traces de son père et de son aïeul (XI-XIV). Alors que dans l'autre poème une certaine fantaisie dans le mouvement convenait à une conversation familière, la régularité s'accorde ici avec cet événement sérieux et important qu'est une naissance¹⁷.

Stace adresse ce poème à son ami absent: Vivius se trouve en Dalmatie. Les deux strophes où Stace évoque cette absence nous fournissent d'utiles indications sur ce séjour:

*Quando te dulci Latio remittent
Dalmatae montes, ubi Dite uiso
pallidus fossor redit erutoque
concolor auro?*

*Ecce me natum propiore terra
non tamen portu retinent amoeno
desides Baiae liticenue notus
Hectoris armis.*

« Quand donc te rendront au doux Latium les montagnes de la Dalmatie, où, pour avoir vu Dis, le mineur revient tout pâle et aussi jaune que l'or qu'il extrait? Voici que moi-même, qui suis né sur une terre plus proche, la paresseuse Baïse ne peut

¹⁷ La comparaison entre les deux pièces sera reprise, d'un point de vue différent, *infra*, pp. 8-10.

cependant me retenir par le charme de son port, non plus que le trompette illustré dans les combats où prenait part Hector »¹⁸. Le souhait d'un prompt retour de l'ami était exprimé déjà, et de façon plus précise, dans le préface du livre IV: *eum reuerti maturius ex Dalmatia rogo* (1. 20-21). *Rogo* est net: P. White a raison de juger que la demande de Stace n'a un sens que si Maximus séjourne librement, c'est à dire à titre privé et pour des raisons personnelles, en Dalmatie. S'il y exerçait des fonctions officielles, la demande ne serait pas seulement absurde, mais aussi désobligeante (sans compter la cruauté qu'il y aurait peut-être à vanter la douceur du Latium)¹⁹. Vivius Maximus possède donc en Dalmatie une propriété; les vers 29-30 indiquent que c'est là que son fils est né:

*Sed damus lento ueniam, quod alma
prole fundasti uacuos penates.*

« Mais nous excusons tes lenteurs, puisque tu as donné pour soutien à ton foyer désert un rejeton florissant ». Le fait que Maximus ait choisi délibérément de faire naître son fils en Dalmatie, plutôt que de ramener sa femme à Rome, de même que l'emploi du mot *penates*, suggèrent que c'est là un séjour qui lui est habituel.

Revenons aux deux strophes qui concernent le retour. Nous reprendrons les conclusions de P. White sur un autre point²⁰, en serrant davantage ce texte extrêmement travaillé²¹, où chaque mot a son importance. La première de nos strophes (str. IV du poème) est bâtie sur l'antithèse entre le *dulce Latium*

¹⁸ *Silves* IV, 7, 13-20 (traduction IZAAC-FRÈRE). Les traductions que nous donnerons des textes en vers seront empruntées à la CUF, lorsqu'elle existent. Au moins pour Stace, nous leur apporterons cependant diverses modifications qui nous paraissent nécessaires (p. ex. ici, pour les vers 17-18).

¹⁹ P. WHITE, cit. (p. 1, note 5), p. 297.

²⁰ *Id.*, pp. 297-298.

²¹ Sur les règles métriques très rigoureuses auxquelles s'est astreint ici (et dans IV, 5) le poète, H. FRÈRE, ed., pp. 162, n. 2 et 154, n. 4 (notes complémentaires).

et la Dalmatie, rude séjour (*montes*) et annexe, en quelque sorte, des Enfers ²². La strophe suivante (str. V) oppose le départ de Stace (*non retinent*) et la raison qu'il aurait de s'attarder en Campanie: Naples est proche de Rome; *tamen* marque cette opposition qui est *la seule* à l'intérieur de la strophe. D'autre part les mots se correspondent et s'opposent d'une strophe à l'autre: *quando* / *ecce*, *te* / *me*, *remittent* / *non retinent*; aux trois vers peignant les horreurs de la Dalmatie répondent trois vers sur les charmes de la Campanie; enfin le *comparatif*, dans *propiore*, marque aussi une opposition, de façon parfaitement claire bien que l'idée de l'éloignement n'ait pas été exprimé dans la strophe précédente. On voit que tuos les mots jouent leur rôle dans cette double série d'oppositions, à l'exception du seul *natum*. F. Vollmer ^{22a}, suivi par Frère, comprend que le mot s'oppose, lui aussi, à une indication implicite: la Campanie est ma patrie, alors que la Dalmatie n'est même pas la tienne. L'expression apparaît dès lors très lourde, dans son obscure concision (il faut interpréter: bien que la Campanie soit ma patrie et bien qu'elle soit plus proche): et Vollmer doit conclure que Stace rend confuse (*verwirrt*) une pensée claire. Il serait bien surprenant que le poète ait commis une telle faute, dans des strophes aussi subtilement et rigoureusement construites. *Natum* ne peut avoir de sens que s'il implique quelque chose de commun aux deux hommes: dans les deux cas il s'agit de leur patrie. Si Vivius Maximus s'attarde en Dalmatie, c'est qu'il est là sur sa terre natale.

²² *Concolor auro* est emprunté à SILIUS ITALICUS, I, 233. Les souvenirs de Silius sont nombreux dans le chant IV, où ils apparaissent comme des hommages à l'ancien consul retiré à Naples (F. DELARUE, *Stace et ses contemporains*, dans « Latomus » XXXIII (1974) pp. 538-539). Il paraît cependant difficile de ne pas croire ironique ici la reprise d'un trait particulièrement malheureux (qui évoque pour nous le fameux « il en rougit, le traître » de Théophile): la pointe est savoureuse et l'affectueuse complicité que révèle ce « private joke » s'accorde bien avec notre interprétation du passage et du poème tout entier.

^{22a} F. VOLLMER, éd. (Teubner, Leipzig 1898; réimpr. Olms, Hildesheim-New York, 1971), p. 485, *ad u.* 17.

Aussi bien le nom de Vivius Maximus est-il attesté épigraphiquement en Dalmatie: l'inscription funéraire *C.I.L. III, 9780* conserve le souvenir de Vivia Prima, fille de Vivius Maximus, morte à l'âge de 12 ans; cette inscription vient de la *Colonia Claudia Aequum*, près de la ville actuelle de Sinj, à une trentaine de kilomètres de Split, à l'intérieur des terres. Il est possible qu'elle doive être mise en rapport avec le personnage qui nous occupe ici ²³.

La fin du poème fournit des indications sur la place de notre Dalmate dans la société. Nous devons citer entièrement les quatre dernières strophes (XI-XIV) qui forment un tout:

- XI *Duret in longum generosus infans
perque non multis iter expeditum
crescat in mores patrios auumque
prouocet actis.*
- XII *Tu tuos paruo memorabis enses,
quos ad Eoum tuleras Orontem
signa frenatae moderatus alae
Castore dextro;*
- XIII *ille ut inuicti rapidum secutus
Caesaris fulmen refugis amaram
Sarmatis legem dederit, sub uno
uiuere caelo.*
- XIV *Sed tuas artes puer ante discat,
omne quis mundi senium remensus
orsa Sallusti breuis et Timaui
reddis alumnum.*

« Qu'il vive de longs jours, cet enfant de bonne race! Que, par un chemin ouvert à un petit nombre d'hommes, il s'élève jusqu'aux vertus de son père et rivalise avec son aïeul par ses

²³ CIL III, 9780: *D (is) M (anibus) Viuius M (aximus) Viuia (e) Pri (mae) Maximi f (iliae) a (norum) XII inf (elicissimae)*. Cette inscription nous paraît trop peu soignée pour pouvoir se rattacher à notre Maximus lui-même. Les A comportent plusieurs fois des points en guise de traits.

exploits! — Toi, tu évoqueras à ton jeune fils ces épées que tu avais portées jusqu'à l'Oronte oriental, tenant sous ton ordre les étendards d'une aile de cavalerie, avec la faveur de Castor; — lui, il lui dira comment, ayant accompagné la foudre irrésistible de l'invincible César, il imposa aux Sarmates fuyards de vivre sous le même ciel. — Mais que l'enfant connaisse d'abord tes talents, grâce auxquels, mesurant toute l'antiquité, tu nous rends l'oeuvre du bref Salluste et le fils du Timave » (41-56).

La mouvement des strophes XII-XIV est complexe: une composition embrassée (le père - l'aïeul - le père) et une gradation (services guerriers - exploits guerriers - travaux historiques). Ainsi sont mis en relief à la fois les mérites de l'aïeul (la gloire de la famille, apparemment) et ceux de l'ami.

Vivius Maximus est chevalier (Castor sert à Stace à évoquer l'ordre équestre)²⁴ et il a été *praefectus alae* en Syrie: il est donc parvenu au plus haut grade de la *militia equestris*. L'aïeul est monté plus haut: l'opposition des *mores* du père et de ses *acta*, la progression des strophes XII et XIII le montrent; *Castore dextro*, à la fin de XII, n'a de sens que s'il s'agit de quelque chose de particulier à Vivius. L'aïeul est donc sénateur. Il a participé à la campagne de Domitien contre les Sarmates en 92, « peut-être dans l'état-major de l'empereur comme *comes*, peut-être même comme légat consulaire en Pannonie ». De ces deux hypothèses de R. Syme²⁵, la première apparaît de beaucoup la plus vraisemblable, à partir du moment où l'on ne se croit plus dans l'entourage du futur préfet d'Égypte. Il est à peu près certain qu'il s'agit du beau-père, et non du père de Vivius Maximus: non seulement les fonctions remplies par les deux hommes le font penser²⁶ mais, les deux autres fois où, dans le livre IV, Stace célèbre des enfants, il rapproche en des termes voisins le père et le grand-père maternel de l'enfant²⁷, faisant ainsi l'éloge de leur double lignage.

²⁴ Cf. *Silves* IV, 5, 27 (cité et commenté *infra*, p. 9); MART. V, 38; VII, 57.

²⁵ R. SYME, cit. (p. 1, note 1), p. 486.

²⁶ *Ibid.* (et DESSAU, PIR, V, 389).

²⁷ *Silves* IV, 4, 70 ss.; IV, 8, 57 ss.

C'est certainement un homme important que Vivius Maximus, et qui fait partie des *primores ordinis equestris*²⁸. Stace parle de sa *dignitas*²⁹, il a accompli l'ensemble de la *militia equestris* et, par son mariage, s'est assuré un appui toujours précieux au sénat³⁰. Or, comme le remarque P. White, il ne semble pas avoir cherché à poursuivre le *cursus equestris*: Stace indique toujours le point le plus haut auquel sont parvenus ceux auxquels il adresse ses poèmes³¹. White en déduit que, comme d'autres amis de Stace, il a préféré un loisir studieux, *docta otia*³², à la carrière procuratorienne. Il se peut. Mais il se peut aussi que cette carrière ne soit pas encore commencée: la *militia equestris* dure assez couramment, semble-t-il, jusqu'à une quarantaine d'année^{32a}, âge que l'on peut raisonnablement attribuer à Maximus³³. Sans doute Stace indique-t-il, dans d'autres cas, les distinctions qui attendent ses amis³⁴. Mais ici de telles prévisions sont réservées à l'enfant: or c'est manifestement une carrière sénatoriale que ce *non multis iter expeditum* (vers 42) que Stace prévoit pour lui, comme pour les fils de Marcellus et de Ménécratès (et, au-delà, l'enfant de la quatrième élogie virgilienne n'est pas oublié)³⁵; c'est dans cette carrière que prend un sens la distinction entre les *mores* du père chevalier et les *acta* du grand-père sénateur. Dans ces

²⁸ Sur cette catégorie de chevaliers, J. HELLEGOUARC'H, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris 1966, pp. 456-457. De même Septimius Sévère figure *inter ornatissimos secundum ordinis* (IV, *epist.* 12-13).

²⁹ IV, *epist.* 17. Sur la *dignitas equestris*, J. HELLEGOUARC'H, cit., pp. 457-458 (sur le sens ici, p. 391).

³⁰ Sur l'utilité de telles alliances, H.G. PFLAUM, *Les procurateurs équestres sous le Haut-Empire romain*, Paris 1950, tome I, pp. 195-196.

³¹ P. WHITE, cit., p. 298 ss.

³² L'expression est employée par Stace pour Manilius Vopiscus (*Silves* I, 3, 108-109).

^{32a} H.G. PFLAUM, cit., pp. 210-214 (en partic. p. 211).

³³ P. WHITE, cit., p. 298.

³⁴ *Silves* I, 2, 175-176 (*Stella*); III, 2, 127-128 (*Maecius Celer*); IV, 4, 61-64 (*Marcellus*); V, 2, 164-167 (*Crispinus*).

³⁵ *Silves* IV, 4, 76-77; IV, 8, 60-62. Cfr. VERG., *Buc.* IV, 48.

conditions, l'évocation d'une carrière procuratorienne du père n'était guère possible. Son absence n'implique pas que Maximus (dont le mariage peut être récent) ³⁶ soit déjà parvenu au faîte de ses ambitions.

Si nous passons maintenant des activités politiques aux activités littéraires, nous nous trouvons aussitôt sur un terrain beaucoup plus instable. La politesse exige qu'on vante le talent d'un ami; or quelle idée nous ferions-nous des qualités littéraires de certains amis de Pline (Sentius Augurinus, par exemple), s'il ne lui arrivait de citer leur oeuvre! Le seul cas où une épreuve aussi directe est possible pour Stace est celui de Lucain: ni le talent de Lucain, ni l'admiration sincère qu'éprouve pour lui Stace ne sont douteux, et pourtant le poète outrepassa la mesure et son propre sentiment en plaçant Lucain au dessus de Virgile ³⁷! Aussi ne devons-nous pas accueillir sans prudence (« nicht unbedingt », écrit justement Hanslik) ³⁸, tout ce que nous dit Stace sur Maximus. C'est pour cette raison que nous commencerons par examiner les rapports personnels qui existent entre les deux hommes, espérant distinguer autant que possible ce qui est éloge mesuré de ce qui est flatterie exagérée ³⁹.

Nous avons comparé plus haut, mais d'un point de vue exclusivement formel, les deux odes en strophes lyriques, IV, 5 et 7. Sans oublier les faits établis alors, nous reprendrons

³⁶ P. White déduit du développement sur l'*orbitas* (vers 33-40) que le mariage de Maximus a été longtemps stérile. Nous verrions plutôt en Maximus un célibataire endurci, converti assez tard (pour des raisons qui n'étaient peut-être pas désintéressées) au mariage. On s'expliquerait mieux ainsi que Stace ne dise pas un mot de sa femme.

³⁷ *Silves* II, 7, 79-80. F. DELARUE, *Stace et les "modernes"*, dans *R Ph XLVIII* (1974) pp. 275-277.

³⁸ R. HANSLIK, *Vibius Maximus*, dans *RE* VIIIA, col. 1977.

³⁹ L'importance exceptionnelle de l'éloge du destinataire dans les *Silves* a été mise en relief par H. Szelest dans divers articles, en part. *Rolle und Bedeutung des P.P. Statius als des Verfassers der Silvae in der römischen Dichtung*, dans « Eos » LX (1972) pp. 87-101.

les deux pièces en essayant de voir quels sont, dans chaque cas les sentiments de Stace. Septimius Sévérus, auquel est adressé IV, 5 et Vivius Maximus sont des chevaliers de rang à peu près équivalent⁴⁰. Dans la préface du livre Stace déclare Sévérus *mihi... artissime carum* (1. 14); il dit que Maximus *a nobis diligi* (1. 18)⁴¹. Pourtant le poète ne fait pas montre de la même familiarité avec ses deux amis: il se place avec Sévérus sur un plan de légère infériorité, ce qui n'est nulle part le cas avec Maximus. Dans la pièce à Sévérus, la partie personnelle est légèrement plus brève: sept strophes contre huit consacrées à Sévérus, alors que les deux parties sont égales pour Vivius Maximus⁴². Stace oppose discrètement la petite propriété d'Albe où il séjourne (IV, 5, 1: *parui beatus ruris honoribus...*) aux nombreuses et séduisantes propriétés de Sévérus (53-56). Rien au contraire, dans la pièce à Maximus, ne nous montre directement que celui-ci est riche - et la description de sa propriété, quelle que soit la part de l'ironie, est loin d'être admirative⁴³. Il y a de l'ironie aussi, mais une ironie qui recouvre la familiarité et l'affection, dans *sed damus lento ueniam* (29), qui ouvre la seconde partie: Stace ne s'exprime avec Maximus ni en inférieur, ni en courtisan.

Les strophes de transition, où l'ami et Stace apparaissent ensemble, sont les plus nettes. Stace évoque pour Sévérus sa victoire aux Jeux Albains,

*cum tu sodalis dulce periculum
conisus omni pectore tolleres,
ut Castor ad cunctos tremebat
Bebryciae strepitus harenae.*

⁴⁰ Cfr. *supra*, p. 7, note 28.

⁴¹ Il est possible que *diligere* ait ici la valeur précise qui de distinguerait de *amare*: l'affection est fondée sur des affinités conscientes (cfr. J. HELLEGOUARCH, cit., p. 145 - en part. le commentaire sur Cic., *Br.* 265).

⁴² Sur la dissymétrie dans IV, 5, cfr. aussi *supra*, p. 4 (nous ne pensons pas que les deux raisons s'excluent).

⁴³ *Supra*, p. 5 et note 22.

« alors que toi, de tout ton pouvoir, tu soutenais ton camarade dans sa douce épreuve, comme Castor tremblait à tous les bruits qui lui venaient de l'arène des Bébryces » (25-28). *Sodalis* n'implique pas une très grande familiarité⁴⁴. Mais surtout, par rapport à Castor, protecteur des chevaliers, Pollux occupe nettement, dans l'esprit des Romains, une place secondaire⁴⁵. Et si nous cherchons à deviner quelle réalité concrète recouvre cette strophe sonore, nous trouvons simplement ceci: Sévère était venu assister aux Jeux Albains!

A la strophe correspondante du poème à Maximus nous joindrons celle qui la précède immédiatement:

*Torpor est nostris sine te Camenis,
tardius sueto uenit ipse Thymbrae
rector et primis meus ecce metis
haeret Achilles.*

*Quippe te fido monitore nostra
Thebais multa cruciata lima
temptat audaci fide Mantuanae
gaudia famae.*

« Sans toi, mes Camènes sont engourdis, le maître de Thymbra est plus lent à venir que de coutume, et voici que mon Achille (l'*Achilléide*, que Stace est en train d'écrire) reste cloué sur place au premier tour de piste. Car c'est grâce à tes affectueux conseils que ma Thébaïde, torturée sans fin par la lime, essaie avec une confiance téméraire l'atteindre aux joies que procure la gloire du poète de Mantoue » (21-28). Ces vers doivent être mis en rapport avec deux des passages les plus évidemment personnels de l'oeuvre de Stace: l'effet de l'absence de Maximus

⁴⁴ Le mot est également employé pour Claudius Etruscus (I, 5, 9) chez lequel Stace ne paraît pas un intime.

⁴⁵ Cfr. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*², Munich 1912, p. 269. Stace oppose ici, comme ailleurs dans les *Silves* (IV, 2, 48; V, 2, 129; V, 3, 139-140), *Castor* patron des cavaliers (et des chevaliers) à *Pollux*, patron des lutteurs (cfr. II, III, 237).

évoque celui produit par la mort du père du poète:

*Te nostra magistro
Thebais urguebat priscorum exordia uatum;
...Labat incerto mihi limite cursus
te sine et orbatae caligant uela carinae.*

« Grâce à tes leçons ma Thébaïde serrait de près les oeuvres des poètes antiques... Sans toi ma course chancelle sur une route incertaine, et les voiles du navire orphelin se perdent dans la nuit » (V, 3, 233-234 et 237-238). L'ordre de succession des thèmes est inversé, le pathétique n'est pas le même: mais l'évocation de l'aide apportée, des ambitions qu'elle permet, de l'affection pour l'oeuvre est semblable. D'autre part le passage répond de façon à coup sûr délibérée, à la fin de la *Thébaïde*:

*Durabisne procul dominoque legere superstes
o mihi bisse nos multum uigilata per annos
Thebai...?*

*Viue, precor; nec tu diuinam Aeneida tempta
sed longe sequere et uestigia semper adora.*

« Dureras-tu jusqu'à un avenir lointain et te lira-t-on, vivante après la mort de ton maître, ô toi, l'objet de tant de veilles durant douze années, ma Thébaïde...? Vis, je t'en prie, et ne rivalise pas avec la divine Enéide, mais suis-la de loin et, toujours, vénère la trace de ses pas » (*Th.* XII, 810-811 et 816-817). La reprise de *temptare* est intentionnelle. On a souvent noté l'assurance et l'orgueil nouveaux dont témoignent ces vers⁴⁶. Mais on n'a pas vu que le passage est un hommage à Maximus: le fait que Stace l'associe ici à ce qui lui tient le plus à coeur, le succès de sa *Thébaïde*, enjeu de toute sa vie, nous contraint à croire à sa sincérité. Vivius lui a bien été associé, comme *fidus monitor*, durant la rédaction du poème.

⁴⁶ En dernier lieu, B. KYTZLER, "Imitatio" und "aemulatio" in der *Th. des Statius*, dans « *Hermes* » XCVII (1969) pp. 209-232.

Qu'un ami contribue, par ses conseils, à la composition d'une oeuvre littéraire, il n'y a rien là qui doive nous étonner. On connaît les échanges entre Pline et Tacite. Dans un autre cas, avec Pollius Félix, nous voyons Stace tour à tour donneur et receveur de tels conseils⁴⁷. Dans le cas de Maximus, sans doute lui avait-il déjà manifesté sa reconnaissance dans cette lettre dont parle la préface du livre, *quam ad illum de editione Thebaidos meae publicaui* (l. 19-20). Cet hommage antérieur explique assurément pourquoi une seule pièce des *Silves* est adressée à Vivius Maximus. Celui-ci n'en apparaît pas moins, avec Stella et Pollius Félix, comme l'un des plus chers amis de Stace.

Mais cete aide fournie à Stace nous apprend davantage sur Maximus: il a fallu, pour que le poète appréciât à ce point son jugement, qu'il fût un homme de goût, particulièrement cultivé et sensible. De quel côté le portait ce goût, le poème le montre assez: grâce à ses conseils, la *Thébaïde* a été *multa cruciata lima*. Ce goût de la perfection formelle éclaire la troisième strophe du poème:

*Maximo carmen tenuare tempto;
nunc ab intonsa capienda myrto
serta, nunc maior sitis et bibendus
castior amnis.*

« C'est pour Maximus que j'essaie d'amenuiser ma poésie; à présent, je dois emprunter mes guirlandes à un myrte que nulle main n'a ébranché, à présent ma soif est plus grande, et en même temps je suis obligé de boire à un flot plus pur » (8-12). La *musa tenuis*, la thème de la nouveauté (cf. *noui plectri*, 6) celui de l'eau pure nous placent de la façon la plus claire dans la tradition de Callimaque⁴⁸ - mais un Callimaque corrigé et amélioré (*Battiades... quamuis ingenio non ualet, arte ualet*,

⁴⁷ *Silves* III, *epist.*, 3-7; III, 1, 66-67.

⁴⁸ Cfr. P. DAMS, *Dichtungskritik bei nachaugusteischen Dichtern*, Marburg/Lahn 1970, pp. 169-171.

écrivait Ovide)⁴⁹, qui a acquis la puissance, d'où l'alliance paradoxale *castior amnis*, qui constitue un véritable oxymore. Le choix de la strophe lyrique, sous l'invocation de Pindare (vers 8), la recherche d'une forme parfaite⁵⁰, tout cela constitue un hommage de Stace aux goûts personnels de son ami.

Nous connaissons désormais assez Vivius Maximus pour aborder la dernière strophe du poème, déjà citée⁵¹, et essayer de déterminer ce que fut l'oeuvre historique. Dans un bref article W. Keil voit dans l'oeuvre de Maximus une *epitome* de Tite-Live, écrite dans un style classique conforme à l'idéal de Quintilien⁵². Quelque utile que soit cet article par les rapprochements proposés, l'argumentation est trop légère pour convaincre. Notons pourtant déjà que pour Keil il ne s'agit que d'une seule oeuvre. Schanz, lui, croit que Maximus a écrit deux livres, une *epitome* de Salluste, une de Tite-Live⁵³. On peut aussi être tenté de voir ici une simple formule de « surenchère »⁵⁴: de même que devant les amis célébrés par Stace comme poètes s'inclinent les plus grands poètes du passé, Stace se contenterait ici, sans que nous soyons en droit de chercher des indications plus précises, d'égaliser Maximus aux deux plus grands historiens de Rome; ainsi également Pline le Jeune, quand il lit des comédies écrites par ses amis, croit lire du Plaute ou

⁴⁹ Ov., *Am.* I, 15, 13-14. Le problème touché ici est celui, encore mal débrouillé, de la synthèse, à Rome, à l'époque augustéenne, d'une esthétique aristotélicienne et d'une esthétique callimaquéenne. Quant au problème de l'influence postérieure de « l'esthétique du Sublime », on commence seulement, grâce aux travaux d'A. Michel et de J. Bompaire, à l'apercevoir. Il n'est pas de notre propos de nous engager ici dans ces domaines (cfr. cependant *infra*, p. 16, n. 75).

⁵⁰ *Supra*, p. 5, n. 21.

⁵¹ *Supra*, p. 6.

⁵² W. KEIL, *Vibius Maximus und Florus*, dans « Ph W » XXXIX (1919) coll. 1075-1077.

⁵³ SCHANZ-HOSIUS, II⁴, p. 315.

⁵⁴ Sur la « surenchère » (*Überbietung*), E.R. CURTIUS, *La littérature européenne et le Moyen Age latin* (trad. française), Paris P.U.F., 1956, pp. 200-201; D. VESSEY, *Varia Statiana*, dans « CB » XLVI (1970) p. 52.

du Tércence⁵⁵. Pour drcider entre ces diffrcrentes hypothèses, nous nous contenterons de nous attacher davantage aux mots du texte: les idces littéraires de Stace et de Maximus, telles qu'elles viennent de nous apparaître, aussi bien que la mise à l'épreuve que nous avons tentée avec succès, croyons-nous, sur d'autres passages, montrent que cette démarche est légitime. Il faut faire confiance au texte: Stace ne trace ici aucun mot à la légère.

Nous partirons de la périphrase curieuse qui désigne Tite-Live, *Timaui alumnnum*. *Alumnnum* est le dernier mot du texte, ce qui implique qu'il faut lui donner sa force entière: or *alumnus* ne désigne pas seulement l'origine d'un personnage, mais indique une affinité plus profonde entre le lieu et l'individu. L'*alumnus Italiae* est un italien pourvu de toutes les vertus traditionnelles de sa terre natale⁵⁶; l'*alumnus* de l'Hister sera sauvage et cruel comme le fleuve⁵⁷, celui de la Libye sera dépourvu de culture et de raffinement⁵⁸... Le mot signifiera donc d'ordinaire « digne fils de ». Or il se trouve qu'il est employé par Quintilien dans un contexte où il est question de Tite-Live; le chapitre sur la *latinitas*, première *uirtus dicendi*, se termine ainsi: *et in Tito Liuiio, mirae facundiae uiro, putat inesse Pollio Asinius quamdam patauinitatem. Quare, si fieri potest, et uerba omnia et uox huius alumnnum urbis oleant, ut oratio romana plane uideatur, non ciuitate donata* (VIII, 1, 3). Les deux textes sont à peu près contemporains⁵⁹; le livre IV des *Silves* est, comme l'*Institution Oratoire*, dédié à Vitorius Marcellus. Il

⁵⁵ PLIN., *Epist.* I, 16, 6; VI, 21, 4. Cfr. F. DELARUE, cit. (p. 8, n. 37), p. 279. Cependant *reddere* semble avoir un sens plus fort, d'après PLINIE IX, 22, 1-2 (une progression *aemulatur, exprimit, reddit*; un commentaire qui développe l'idée de ressemblance frappante avec les modèles).

⁵⁶ CIC., *Verr.* V, 169; TAC., *Hist.* I, 84, 7. Cfr. *Silves* III, 2, 20.

⁵⁷ VAL. FL. VIII, 218-219.

⁵⁸ *Silves* IV, 5, 48. En dehors de l'emploi du mot *alumnus*, l'idée est un cliché de l'époque (P. JAL, éd. de Florus, C.U.F. 1967, tome I, p.

⁵⁹ D'après son plus récent éditeur, J. COUSIN, l'*Institution Oratoire* a été publiée peu avant septembre 96 (C.U.F. 1975, tome I, pp. XXIII-XXVIII). L'oeuvre, commencée en 93, écrite en un peu plus de deux ans, n'a pas été publiée immédiatement: elle n'est donc encore connue, en

semble bien que *Timaui alumnus* s'oppose délibérément à *huius alumnus urbis*. En qualifiant Tite-Live de « digne fils du Timave », Stace nous paraît reprendre la formule d'Asinius Pollion, que l'*Institution Oratoire* a dû lui faire connaître.

Si nous voulons mesurer la valeur de notre hypothèse, il faut d'abord préciser les limites de cette allusion à la *pataunitas* de l'historien. Ce qu'entendait par là Pollion demeure mystérieux pour nous - et l'était probablement aussi pour Quintilien⁶⁰. Nous ne pensons pas que le texte de Stace puisse nous éclairer à ce sujet. Le seul point important pour nous est que, si l'allusion existe bien, la périphrase a une valeur péjorative. Il convient donc d'examiner si les autres éléments du passage s'accordent, ou peuvent s'accorder, avec cette interprétation.

Le nom du Timave attire dès lors l'attention. Pourquoi le Timave? Le Timave se jette dans l'Adriatique près de Duino, à une bonne centaine de kilomètres de Padoue⁶¹ et Vollmer a raison de déclarer que Stace n'est certainement jamais allé dans cette région⁶². Ceci prouve simplement que la géographie de Stace est purement littéraire⁶³. Or le rapprochement de Padoue et du Timave vient, à coup sûr, de l'*Enéide*, I, 244 où le fleuve et la ville sont mis en rapport direct. Ce que Stace sait du Timave, c'est ce qu'en dit Virgile, qui évoque la source du cours d'eau:

*unde per ora nouem uasto cum murmure montis
it mare proruptum et pelago premit arua sonanti.*

95, que de Vitorius Marcellus, pour qui elle a été écrite, et de ses familiers.

⁶⁰ A.D. LEEHMAN, *Orationis Ratio*. Amsterdam 1963, pp. 196-197. Une bibliographie sur la question dans G. KENNEDY, *The art of Rhetoric in the roman World*. Princeton 1972, p. 307, n. 8.

⁶¹ H. PHILIPP, *Timavus* in « RE » VI A, col. 1242-1246.

⁶² F. VOLLMER, éd., p. 487, *ad u.* Mais Vollmer qualifie à tort le Timave de « Bächlein ».

⁶³ Une preuve particulièrement nette est fournie par *Ach.* I, 675-681. Pour décrire un trajet parmi les Cyclades, Stace accumule au hasard les noms d'îles empruntés à VIRGILE, *Aen.* III, 124-127.

⁶⁴ VERG., *Aen.* I, 245-246.

« d'où le Timave, par neuf bouches, au vaste grondement des montagnes, s'en va avec la violence d'une mer et presse les campagnes de ses flots retentissants »⁶⁴. Il sait certainement aussi (son père, *grammaticus*, a expliqué professionnellement Virgile) pourquoi Virgile a employé les mots *mare* et *pelagus*: en temps de crue l'eau du Timave est saumâtre; aussi le cours d'eau est-il appelé, selon Varron (cité par Servius), *mare* par les habitants de la région⁶⁵.

Il paraît clair que Stace, évoquant Padoue par le Timave, pensait, et voulait que le lecteur cultivé pensât, à ce passage de Virgile. Or, dans un poème qui s'est placé clairement dans la tradition callimaquienne, comment ne pas rapprocher ce fleuve impétueux et aux eaux souillées du fleuve d'Assyrie qui, chez Callimaque, « charrie dans ses eaux bien des impuretés et bien de la fange »⁶⁶, symbole de l'oeuvre interminable et de forme négligée? Sur les deux points il n'est pas invraisemblable qu'un tel reproche soit fait à Tite-Live: l'étendue de l'oeuvre n'est pas à démontrer, et le style a pu en paraître languissant et monotone sans trop d'injustice; le rapprochement entre la poésie cyclique, évoquée par Callimaque, et ce qui reste d'annalistique chez Tite-Live (nous pensons en particulier à ses chapitres « fourre-tout » qui terminent les années) n'est pas illégitime.

On voit dès lors comment la périphrase qui désigne Tite-Live s'oppose à l'épithète *brevis* appliquée à Salluste. L'épithète, elle aussi, a deux sens que rapproche une esthétique alexandrine: brièveté de l'oeuvre⁶⁷, concision du style⁶⁸. Sur les deux

⁶⁵ SERVIVS *ad u.* 246; STRABON V, 1, 8 (qui cite Polybe).

⁶⁶ CALL., *H. Apoll.* 108-109.

⁶⁷ Le jugement s'applique mieux aux deux monographies qu'aux *Histoires*. Mais ce sont elles qui étaient les mieux connues et les plus étudiées - d'où leur conservation.

⁶⁸ Il n'est pas nécessaire de voir dans ce mot un souvenir de Quintilien: Sénèque parle déjà d'*obscura breuitas* (*Epist.* 114, 17) à propos de Sal-

points, les deux historiens sont opposés - et l'on voit de quel côté vont les préférences de Stace.

La désignation de Tite-Live par le Timave, surprenante à première vue, s'accorde donc bien avec une interprétation péjorative de la périphrase que nous avait suggérée l'emploi d'*alumnus*. Stace raffine sur le mot de Pollion, tout en se plaçant dans une perspective littéraire précise. Nous croyons cependant qu'il ne faut pas oublier ce qu'a d'ironique l'expression; le sourire de Stace est dépourvu de venin; le poète nous semble heureux de son ingéniosité. Il serait absurde de transformer ce qui apparaît comme un léger dédain en un mépris sans nuances ⁶⁹.

Notre analyse d'autre part pourra paraître trop subtile. Qu'on n'oublie pas cependant que la comparaison entre Salluste et Tite-Live fut sans doute aussi traditionnelle au I^{er} siècle (c'est à dire jusqu'à l'apparition de Tacite) que, chez nous, celle entre Corneille et Racine. On devine ici que Stace joue sur des thèmes bien connus des lecteurs, des lieux communs littéraires, que nous entr'apercevons ailleurs: avant Quintilien les deux historiens latins ont été mis en rapport avec les deux grands historiens grecs, Hérodote et Thucydide ⁷⁰; Cicéron compare Hérodote à un fleuve ⁷¹... Nous découvrons là ces schémas sur lesquels les Anciens savent, avec un ravissement toujours renouvelé, varier à l'infini.

Ces analyses nous permettent de conclure sur un point: l'antithèse lie, en quelque sorte, les deux historiens. L'expression de Stace perd toute vigueur, si nous supposons que Vivius Maximus a imité tantôt l'un, tantôt l'autre - bref qu'il a com-

luste et de ses imitateurs - et il n'était certainement pas le premier à remarquer la « concision » de Salluste!

⁶⁹ Stace semble bien à l'occasion, s'être inspiré de Tite-Live: J. SOUBIRAN, *De Coriolan à Polynice: Tite-Live modèle de Stace*, in *Homages* à M. RENARD, Bruxelles 1969, t. I, pp. 689-699.

⁷⁰ Salluste rapproché de Thucydide: *Catalepton* 2 (à propos de Cimber, émule de Salluste); SÉN. RH., *Contr.* IX, 1, 14 (avec une confusion significative); VELL. II, 36, 2.

⁷¹ CIC., *Or.* 39.

posé deux oeuvres. La chute du poème est au contraire forte et frappante, et Stace nous donne une haute idée du talent de son ami, si Vivius a su dans son oeuvre concilier l'inconciliable, réunir les contraires, faire revivre à la fois Salluste et Tite-Live. L'ouvrage de Maximus est un ouvrage unique.

Il nous reste à voir comment a pu s'affectuer cette réconciliation, quelle est la part de chaque auteur dans la synthèse de Maximus. On notera la dissymétrie qui ne nous paraît pas fortuite entre *orsa Sallusti brevis* et *Timaui alumnum*. *Orsa* désigne toujours chez Stace l'oeuvre littéraire dans ce qu'elle a de conscient et d'élaboré (le souvenir du sens premier d'*ordior*, un rapprochement avec *ordo* peuvent expliquer cette valeur)⁷². C'est donc à ce niveau que s'effectue le rapprochement avec Salluste: par l'*ars* Maximus s'égale à lui. D'autre part *Timaui reddis alumnum* ne semble pas vouloir dire autre chose que *omne mundi senium remensus*. Maximus couvre, comme Tite-Live, toute l'histoire, depuis les origines. La première expression est ample et emphatique; elle explique d'avance la seconde et en désamorce l'ironie: la surprise scandalisée que doit éprouver Maximus en se voyant comparé à Tite-Live ne durera pas, puisque ce qu'ils ont en commun a déjà été bien précisé. L'interprétation la plus naturelle de la strophe est donc celle-ci: avec le talent de Salluste, Maximus traite le sujet de Tite-Live.

Il existe une correspondance certaine entre la dernière strophe, que nous étudions ici, et la première, où Stace s'adresse à Erato:

*ingens opus in minores
contrahe gyros.*

« d'une oeuvre immense ramène tes pas à des cercles plus étroits » (3-4). En mettant en rapport le début et la fin du poème, Stace établit un parallélisme entre son activité, lorsqu'il passe de la *Thébaïde* aux strophes lyriques, et celle de Maximus, résumant toute l'histoire du monde. Or le développement initial

⁷² *Silves* I, 4, 29 (*orsa struis*); V, 5, 27 (*molior orsa*).

aboutit à l'expression *castior amnis*, dont nous avons reconnu le caractère paradoxal. On peut penser qu'ici aussi les démarches sont parallèles: *amnis*, comme le Timave, que l'histoire de Maximus, mais *amnis* dont la perfection d'un style aussi travaillé que celui de Salluste garantit la pureté. Lorsqu'il écrit en prose, Maximus n'abandonne pas la *lima* dont il usait pour aider Stace à polir sa *Thébaïde*. Nous sommes ici dans le domaine de ce que les rhéteurs appellent la « couleur »: le retour du même thème contribue à nous donner une idée de l'art de Maximus.

Telles furent les ambitions de Maximus. Le résultat était-il à la hauteur des éloges de Stace? Rien ne le prouve assurément. Mais il y a plus important: qu'était en réalité l'ouvrage? quelle était sa place dans les courants de l'historiographie contemporaine⁷³? Les données de Stace sont insuffisantes pour nous en faire une idée précise. Mais le rapprochement proposé par W. Keil entre Stace et Florus⁷⁴ nous paraît ici singulièrement éclairant: alors qu'aujourd'hui Florus nous est bien connu grâce à l'excellente édition de P. Jal⁷⁵, une convergence impressionnante apparaît entre les principes qui ont guidé les deux historiens et il semble clair que l'oeuvre perdue de Vivius Maximus et l'oeuvre conservée de Florus participaient du même courant littéraire - c'est à dire que Maximus doit être compté comme le prédécesseur immédiat et sans doute le modèle direct de Florus.

Une phrase de la préface de Florus, à laquelle P. Jal a, à juste titre, fait un sort, mérite d'être citée intégralement: *quare, cum, si quid aliud, hoc quoque operae pretium sit cognoscere, tamen, quia ipsa sibi obstat magnitudo rerumque diuer-*

⁷³ On peut mesurer les lacunes de nos connaissances à ce sujet et l'importance de la production historique perdue d'après H. BARDON, *La littérature latine inconnue*, tome II, Paris Klincksieck 1956, p. 203.

⁷⁴ W. KEIL, cit., p. 11, n. 52.

⁷⁵ C.U.F. 1967 (cité ici sous la forme: P. JAL. éd.). Complétée par *Nature et signification politique de l'oeuvre de Florus*, REL XLIII, 1965, pp. 358-383 (cité comme: *Nature...*).

sitas aciem intentionis abrumpit, faciam quod solent qui terrarum situs pingunt: in breui quasi tabella totam eius imaginem amplectar, non nihil, ut spero, ad admirationem principis populi conlaturus, si pariter atque insemel uniuersam magnitudinem eius ostendero (Praef., 3). L'antithèse est précisément celle que nous avons reconnue chez Stace: une histoire totale (à *omne* répond ici *uniuersam*) présentée avec les mérites de la *breuitas*. La critique de l'oeuvre étendue est précise: « par sa taille même, celle-ci est incapable, selon Florus, de répondre à ses ambitions; sa lecture ne peut que décevoir et « affaiblir l'attention »⁷⁶. Il s'agit certainement ici d'une critique de Tite-Live⁷⁷. La pratique de Florus s'accorde avec ces principes: il abandonne délibérément l'ordre annalistique de Tite-Live, voire l'ordre chronologique; il structure son livre I par une division abstraite de l'histoire en 4 âges⁷⁸; il compose par chapitres « qui sont autant de petits tableaux artistiquement composés, pourvus pour la plupart d'une introduction et d'une conclusion, voire même d'un plan destiné à guider le lecteur »⁷⁹. D'autre part, dans le style, la *breuitas* est recherchée systématiquement et on peut admirer chez lui telles *sententiae* d'une belle concision⁸⁰. Il est clair que Florus se veut dans la lignée de Salluste, non dans celle de Tite-Live. Son ambition est celle que nous avons reconnue à Maximus: traiter le sujet de Tite-Live (ce qui vaudra par la suite à son oeuvre d'être qualifiée d'*Epi-*

⁷⁶ P. JAL, *Nature...*, p. 363. L'idée trouve certainement son origine dans l'histoire « dramatique » ou « péripatéticienne »: sur ce point précis, critique de l'oeuvre « inorganique », dont les poètes cycliques (opposés à Homère) fournissent le modèle, il y a rencontre de l'influence de Callimaque et de celle d'Aristote.

⁷⁷ Id., pp. 363-364. L'auteur majore un peu la portée des critiques adressées à Tite-Live par les contemporains; cependant, comme le déclare A.D. LEEMANN (cit., p. 243). « there can be no doubt that Sallust's influence was much stronger than that of Livy ». On ajoutera que Caligula jugeait Tite-Live *uerbosum in historia neglegentemque* (SUÉT., *Cal.* 34, 1).

⁷⁸ P. JAL, *Nature...*, p. 360.

⁷⁹ Id., p. 365.

⁸⁰ P. JAL, éd., tome I, pp. XLIX-L (cfr. L-LII).

toma de Tito Livio) d'une manière digne de Salluste.

Un point est particulièrement intéressant, parce qu'il n'est pas indiqué explicitement par Stace. Jal montre que la critique de Tite-Live, chez Florus, ne s'adresse pas seulement à l'écrivain: il lui reproche aussi son pessimisme, son absence de confiance⁸¹. Sur ce plan aussi on peut opposer les deux grands historiens romains: le pessimisme de Tite-Live est négatif, l'oeuvre littéraire est un refuge contre les malheurs présents; le pessimisme de Salluste est actif, l'homme politique qui a échoué se résigne rageusement à l'*otium*, mais tente de se convaincre que l'histoire peut être encore une forme d'action efficace. Cette attitude ouverte, cette énergie tonique, cet acharnement devaient plaire à des hommes d'action qui n'étaient pas prêts à croire que la grandeur de Rome s'était achevée avec la République. Il nous semble que l'on sous-estime d'ordinaire cet aspect: comme l'histoire de Salluste, toute l'histoire du Haut Empire est une histoire "engagée" - pour ou contre l'Empire ou l'empereur présent. La sérénité livienne n'est pas de mise.

S'il en est ainsi de Florus, il en était sans doute également ainsi de Vivius Maximus. Or, si cela ne ressort pas immédiatement du texte de Stace, cela nous paraît l'éclairer sur deux points.

Tout d'abord nous avons signalé la progression des trois dernières strophes du poème⁸². Celle-ci est plus riche et plus forte si, entre les actions guerrières évoquées par les strophes XII et XIII et l'oeuvre littéraire dont parle XIV, il n'y a pas hétérogénéité, mais si l'histoire est conçue, dans la tradition de Salluste, comme un prolongement de l'activité politique.

D'autre part notre attention est attirée dès lors sur le mot *senium*, utilisé par Stace. L'image semble explicitée dans la préface de Florus: *a Caesare Augusto in saeculum nostrum haud multo minus anni ducenti, quibus inertia Caesarum quasi consenuit atque decoxit, nisi quod sub Traiano principe mouit laertos et praeter spem omnium senectus imperii quasi reddita*

⁸¹ *Nature...*, pp. 365-367.

⁸² *Supra*, p. 7.

iuventute reuirescit (8). Martial atteste que la même image fut employée en l'honneur de Domitien: *exuta est ueterem noua Roma senectam / et sumpsit uoltus praesidis ipsa sui*, « une Rome nouvelle a dépouillé sa vieillesse surannée et a pris elle-même le visage de celui qui préside à ses destinées »⁸³. Ce thème n'était-il pas exploité plus ou moins largement dans l'oeuvre de Maximus? On devine dès lors les rapports qui existent historiquement entre son oeuvre et celle de Florus: l'idéologie impériale actuelle impose une sorte de révision du passé, une réécriture de l'histoire de Rome en fonction des thèmes présents, même si ceux-ci ne sont qu'une adaptation (il suffit parfois de changer les noms propres) de ceux du passé. De ce point de vue au moins Velleius Paterculus a joué la même rôle que Maximus et Florus⁸⁴. De telles oeuvres ont un caractère de circonstance et ne survivent pas toujours au prince qui les a suscitées: les écrivains anciens ne parlent nulle part de Velléius, flatteur excessif de Tibère (et de Séjan). On peut supposer avec beaucoup de vraisemblance que l'oeuvre de Maximus ne pouvait plus obtenir la faveur des lecteurs après la chute de Domitien; on peut même se demander, en considérant la date du poème de Stace, s'il a eu le temps de la publier.

Assurément la comparaison avec Florus ne prendrait tout son intérêt que si nous pouvions nous faire une idée des différences entre les deux écrivains, de l'originalité de chacun. Cela ne nous paraît pas possible. Keil oppose le « classicisme » de Maximus à l'« asianisme » de Florus: les deux termes sont cer-

⁸³ MART. V, 7, 3-4. Cfr. P. JAL, *Nature...*, p. 373; éd., t. I, pp. LXX-LXXIX. Cependant il faut remarquer que l'expression *fessis rebus* est probablement chez PLINIE L'ANCIEN (*f. r. subueniens*, II, 5, 18) et certainement chez TACITE (*qui f. r. succurreret*, Ann. XV, 50, 1) un souvenir du discours de Latinus (*rebus succurrite fessis*, Aen. XI, 335).

⁸⁴ Cette question est ici hors de notre propos. On rapprochera cependant des textes de Florus et de Suétone cités par JAL (éd., pp. LIV-LVI) VELL. I, 14, 1: *cum facilius cuiusque rei in unum contracta species, quam diuisa temporibus, oculis animisque inhaereat, statui priorem huius uoluminis posterioremque partem non inutiles rerum notitia in artum contracta distinguere...* - Si Velleius recherche manifestement la *brevitas* dans le style, il s'excuse en revanche de la *brevitas* de son récit.

tainement impropres⁸⁵. La régularité, l'équilibre dans la composition du poème de Stace doivent certainement être mis en rapport avec les tendances propres de Marcellus; mais c'est là une indication dont la valeur ne doit pas être majorée: d'une part il y a là trace d'une évolution propre à Stace, qui se marque dans le livre IV des *Silves*⁸⁶; d'autre part Maximus a approuvé et soutenu l'effort de Stace dans la *Thébaïde*, proche sous bien des rapports de la *Guerre Civile* de Lucain, poème de la démesure et du « pathos » sous toutes ses formes. Florus, de son côté, P. Jal le montre bien⁸⁷, n'est pas si loin qu'on l'a voulu, de l'idéal historique de Quintilien. Le travail méticuleux du style, la recherche de la *breuitas* pouvaient produire chez Maximus des effets tout différents de ceux de Florus; mais rien n'est après tout moins sûr: la formation rhétorique donne un air de famille à tous les écrivains de cette époque qui ne sont pas de premier plan. Si nous avions conservé l'oeuvre de Maximus, sans doute pourrait-on le considérer, de même que Florus, comme « un écrivain à la fois mineur et brillant »⁸⁸.

Il est nécessaire de se demander, avant de conclure, si Vivivus Maximus figure également parmi les relations de Martial et de Pline, sous le simple surnom de Maximus.

Cinq amis communs figurent à la fois dans les *Silves* et les *Epigrammes*⁸⁹. D'autre part le surnom de Maximus figure dans 8 épigrammes. Mais, dans trois, il s'agit d'un simple vocatif, le poète s'adresse à Maximus pour lui conter une anecdote (I, 69; V, 70; X, 77). Quatre fois, Martial adresse à Maximus des leçons de morale: Martial est client de Maximus, qui est

⁸⁵ La question de l'Asianisme serait à reprendre entièrement, car le mot a été employé trop souvent et de façon inconsidérée par les modernes, au point que nous ne comprenons plus clairement les textes antiques où apparaît. Monsieur J. Perret nous a dit approuver, dans une lettre personnelle, ce que nous disions de l'Atticisme et de l'Asianisme, cit. (p. 8, n. 37), p. 287, n. 6.

⁸⁶ Ces questions seront développées dans notre thèse.

⁸⁷ P. JAL, éd., p. LVII.

⁸⁸ Id., p. XXXVI.

⁸⁹ *Stella, Atedius Mélior, Claudius Etruscus, Novius Vindex, Polla Argentaria.*

lui-même client; leur sort est donc semblable (II, 18); si Maximus voulait devenir libre, il lui suffirait de ne pas être esclave des richesses (II, 53); « tu t'es plaint dans ta préface d'avoir pris froid à la gorge; tes excuses faites, Maximus, pourquoi lis-tu? » (III, 18); Maximus a de nombreuses maisons à Rome, mais « qui habite partout n'habite nulle part » (VII, 73). S'agit-il partout du même personnage? Rien n'interdit de le penser: mais ce personnage vaniteux, à la fois riche et avide, auquel Martial fait la leçon sur un ton bien peu déférent a tout l'air d'une fiction. Rien, en tout cas, ne permet de le rapprocher de Vivius Maximus.

Seule l'épigramme I, 7 peut autoriser ce rapprochement:

*Stellae delictum mei columba
Verona licet audiente dicam,
uicit, Maxime, passerem Catulli.
Tanto Stella meus tuo Catullo
quanto passere maior est columba.*

« la colombe, oiseau célébré par mon cher Stella, - je le dirai, dût Vérone m'entendre - a surpassé, Maximus, le moineau de Catulle. Mon ami Stella l'emporte sur ton Catulle autant qu'une colombe sur un moineau ». On a voulu déduire de *tuo Catullo* que ce Maximus était de Vérone, lui aussi⁹⁰; nous ne voyons rien de tel ici. Le poème semble évoquer une menue querelle littéraire, peut-être à l'intérieur d'un cercle. La présence de Vivius Maximus dans un groupe où figure Stella, ami intime de Stace comme lui, n'a rien d'in vraisemblable. Il ne serait pas illogique non plus, si nous considérons ses idées littéraires, qu'il préférât Catulle à Stella, poète élégiaque dans la lignée de l'Ovide des *Amores*⁹¹. L'identification est donc possible; elle n'est nullement assurée.

Il n'existe apparemment aucune relation commune à Stace

⁹⁰ R. SYME, cit. (p. 1, n. 1), pp. 485-486.

⁹¹ F. VOLLMER, éd., p. 484.

et à Pline, ce qui ne laisse pas de surprendre⁹². A.N. Sherwin-White distingue, dans la *Correspondance*, deux hommes désignés par le surnom de Maximus seul⁹³. Celui auquel sont adressées les lettres VI, 34, VII, 26, VIII, 24 ne peut être Vivivus: il s'agit d'un sénateur plus jeune que Pline, ancien préteur, à qui Pline donne des conseils sur sa conduite et sa carrière. L'autre, en revanche (si toutefois il ne se confond pas avec Novivus Maximus) présente divers traits qui autoriseraient l'identification: c'est un homme de l'âge de Pline⁹⁴, qui s'intéresse vivement à la littérature: Pline lui donne des détails sur l'éloquence judiciaire (II, 14 et VI, 11), sur sa renommée et celle de Tacite (IX, 23), comme s'il était éloigné de Rome; il lui demande de l'aider, par ses conseils, à corriger son oeuvre⁹⁵. C'est à lui, selon Sherwin-White, que serait adressée IX, 1, où il est question d'un ouvrage contre Planta⁹⁶: Planta ayant écrit sur des sujets historiques⁹⁷, il est possible que l'ouvrage de Maximus appartienne au même genre. Ce personnage, dont rien n'indique qu'il ait fait une carrière politique, est-il Vivivus Maximus? Ici encore, trop d'incertitudes demeurent pour que nous suggérions plus qu'une possibilité.

Au total, donc, Vivivus Maximus ne nous est connu de façon certaine que par Stace. Mais ce que le poète nous en dit n'est nullement négligeable: ce Dalmate qui, tout en gardant des liens

⁹² R. SYME, *Tacitus*, Oxford 1958, t. I, p. 88. Seul *Vibivus Maximus* semblait faire exception.

⁹³ A.N. SHERWIN-WHITE, cit., p. 180.

⁹⁴ Pline étant né en 61, il faudrait rajeunir un peu Vivivus, si l'on acceptait l'identification (cfr. *supra*, p. 8). Mais dans les deux cas l'évaluation demeure très approximative.

⁹⁵ PLINE, déclare même avoir coutume de *amicorum iudicio examinare, in primis tuo* (VII, 19, 2). Mais le compliment est conventionnel. Maximus est en tout cas un homme cultivé, qui connaît bien le grec (II, 14, 5; IX, 1, 3).

⁹⁶ On pense en général que cette lettre est adressée à Vibivus (*supra*, p. 1). L'argument de SHERWIN-WHITE (p. 481) pour refuser l'identification semble convaincant: « il est invraisemblable que Pline ait publié une lettre adressée à lui après sa condamnation ».

⁹⁷ *Scol. ad Juv.* II, 99.

étroits avec sa province d'origine, semble, après un mariage prometteur vouloir s'engager dans la carrière équestre, ce lettré au goût raffiné, ouvert à la poésie et soucieux de participer par son oeuvre historique à la vie politique de l'époque, paraît bien représentatif de son temps.

Stace, poète à la mode, heureux de vivre sous un aussi bon prince que Domitien, ne nous fait connaître que les hautes classes de la société flavienne. Parmi les dédicataires du livre IV, un groupe représente les familles équestres qui s'élèvent: avec Maximus y figurent Vitorius Marcellus, Septimius Sévère, Julius Ménécratès; nous avons été conduit à diverses reprises à les rapprocher et à les comparer. Marcellus est passé dans l'ordre sénatorial; pour le napolitain Ménécratès, l'africain Sévère, le dalmate Maximus, une telle ambition est retardée d'au moins une génération; les vers de Stace pour Maximus et Ménécratès, l'histoire pour Sévère (qui est sans doute le grand-père de l'empereur Septime Sévère) montrent à quel point elle demeure vivante. Tous (sauf peut-être le pâle Ménécratès que Stace connaît mal et qui n'est célébré qu'en tant que gendre de Pollius Félix) sont cultivés: une culture vivante, en prise directe sur la vie (si Maximus est historien, Marcellus et Sévère sont avocats) s'unit chez eux au goût de la poésie.

Nous avons rapproché ailleurs les idées de Stace en matière de littérature (surtout telles qu'il les exprime dans *Silves* IV, 9) de celles que défend Aper dans le *Dialogue des Orateurs*⁹⁸. Le rapprochement peut, dans une certaine mesure, se poursuivre à propos de la pièce adressée à Vivius Maximus. Aper, d'origine gauloise, homme nouveau parvenu à la préture, est avant tout un homme d'efficacité. Mais pour lui l'efficacité de l'éloquence se fonde sur un éclat qu'elle peut emprunter à la poésie. Dans les chapitres XX à XXIII du *Dialogue*, il critique avec verve les longueurs des anciens, qu'il oppose au brillant des modernes. Nul doute qu'il eût applaudi la pointe contre le « rejeton du Timave »; Et les ornements qu'il conseille d'aller tirer *ex Horatii et Vergilii et Lucani sacrario* (XX, 5), Maximus les trouvait

⁹⁸ F. DELARUE, cit. (p. 8, n. 37), pp. 280-289.

certainement chez Stace. Pour Aper, pour Stace, pour Maximus, action politique et goût pour la poésie nous paraissent témoigner d'un désir de vivre intensément le présent; pour eux le *senium mundi* n'a d'intérêt qu'en fonction du monde actuel. Tacite a évoqué en une page admirable ce temps où *iuuenes ad senectutem, senes prope ad ipsos exactae aetatis terminos per silentium uenimus*⁹⁹; il n'est pas indifférent de constater que ce temps fut aussi, pour d'autres, que rien ne nous permet de considérer comme des criminels, plein de vitalité et d'enthousiasme.

FERNAND DELARUE

⁹⁹ TAC., *Agr.* 3.

RELIGIOUS STEREOTYPES

It is an honour to be associated with the « Festschrift » of so distinguished a colleague, and the following discussion is intended as an offering for the celebration of Professor E. Rapisarda's seventy-fifth birthday.

In histories of religious beliefs it is good practice to question traditional interpretations from time to time. Classical Greek religion is no exception: so much has been written on the subject that in the explanation of some of its historical stages there has gradually evolved a kind of orthodox dogma. Perhaps the most common stereotype in modern accounts of Greek religion is the assumption of a total break between the culture of the Bronze Age and archaic and classical beliefs. The gulf seems wide indeed which separates the official state cult of the Polias or Polieus on the acropolis of a classical Greek *polis* from the worship in the chapel of a Bronze Age palace. However, outward appearances notwithstanding, and recent archaeological discoveries have rendered even these less dramatic than previously imagined, the Minoan and Mycenaean goddess who had owned and protected her community often survived to watch over her new city. This is not to deny the profound changes in cult form, locality and ritual which had been wrought over the centuries. Individual gods, too, assumed new functions and waxed or waned in importance. But such changes were the result of internal organic development, occasionally due to political reasons as at *e.g.* Eleusis and Delphi, and not of foreign or alien elements fundamentally altering traditional beliefs. Two events in particular should be held responsible for reshaping inherited concepts to give them their classical form: firstly the long extended process of synoecism and secondly — much more significantly — Homer and Hesiod as well as subsequent literature which took its cue from epic poetry. There is after all

a great deal of truth in Herodotus' pronouncement that Homer and Hesiod gave the Greeks their gods¹.

Most people would now agree that neither *Iliad* nor *Odyssey* accurately reflects the Mycenaean society, since both poems constitute a kind of cultural amalgam. Nevertheless the Homeric picture of gods and cult seems real in the light of classical practice and one is inclined to suppose that the Greek dark age, which was the time of Homeric composition, provided Homer with his model. However, as our knowledge of the early Iron Age increases, the gap widens between Homeric descriptions of cult and actual eighth century religious practices, as far as it is possible to judge from archaeological remains². Cult sites are only rarely mentioned by the Homeric poets. Apart from two centres of Zeus worship in Dodona³ and on the Gargaron peak of Mt. Ida in the Troad⁴, we have to be content with occasional allusions like that to Poseidon's grove at Onchestos⁵ or to Demeter's sacred precinct (*temenos*) in Thessalian Pyrasos⁶. But Demeter enjoyed no great standing in Homeric epic which either suppressed or did not know of the goddess' important cult at Eleusis. This seems a quite remarkable lapse, because Eleusinian worship had been established in the Bronze Age already.

Supreme Zeus apart, Homer's favourite gods were Athena and Apollo who alone had their own temples. That of Helios⁷ does not count, since it is only a promise, while Nausithous' temples on Scheria are not identified with any particular deity⁸. The monumental remains tell a different story: many of the

¹ HERODOTUS, 2, 53.

² For a good account of Homeric cult *versus* the monuments see E. VERMEULE, *Götterkult (Archaeologia Homerica III, V, ed. F. MATZ - H.G. BUCHHOLZ)*, Göttingen 1974; cfr. my review in «American Journal of Archaeology» LXXIX (1975), p. 292 ff.

³ *Od.* 14, 327 f.

⁴ *Il.* 14, 292 f.

⁵ *Il.* 2, 506.

⁶ *Il.* 2, 696.

⁷ *Od.* 12, 346.

⁸ *Od.* 6, 10.

earliest temples in the Greek world of the eighth and seventh centuries were dedicated to Hera and Artemis. Artemis' worship in Ephesus and on Delos, for example, was famous at the time, and so were the Heraea on Samos, in Argos, Perachora and Olympia. For Homer, however, Delos had always belonged to Apollo and neither Artemis or Hera had cults worth mentioning by the epic poets. On the other hand, the close relationship between gods and men in both *Iliad* and *Odyssey* still had a truly Minoan/Mycenaean flavour. Divine and human spheres could and did cross in Homer where gods freely appeared to man directly influencing his actions. To what extent was this still belief in eighth century cult? That question seems as unanswerable as the problem why Homer had no word for cult statue, despite the fact that such images had been dedicated to gods for some time⁹. Athena most probably was imagined as inhabiting her temple in Troy and appearing to Theano « in person »¹⁰.

It has become a commonplace to explain Homer's gods as subject to the principles of poetic composition. But whatever Homer's motivation had been, and whatever the causes of his prejudice, his religion seems worlds apart from reality. In some respects Homer's gods like Zeus, Hera, Athena and Apollo were purely literary figures with potential for moral development (*pace* Lloyd-Jones) and therefore somewhat removed from actual cult figures. This dichotomy becomes still more obvious in Hesiod whose concept of Zeus, particularly in the *Theogony*, is split between the traditional mythical and the « theological » or perhaps rather « philosophical » divine figure. Everyone is familiar with the clash in Hesiod between the figure of Zeus as supreme arbiter of justice and the Zeus of cosmogonic myth who was destined to be deposed Διὸς βουλή! In other words, regardless of literary and philosophical merit, Homer's religion represents not only an amalgam compounded of the practices of different ages but is an altogether artificial image of gods

⁹ Cfr. VERMEULE, *Götterkult* 55.

¹⁰ *Il.* 6, 320 ff., VERMEULE, cit. 121.

and cult which never properly existed at all as an object of faith. However, what makes the contribution of epic to classical Greek religion so remarkable is the apparent fact that the official cult in the *polis* seemed to depend more on Homeric and Hesiodic ethical values than on actual cult of what were after all traditional deities. Accordingly the major gods whose cults were celebrated on the cities' acropolis were Homeric in nature and outlook although they had begun their existence as tribal or clan deities who had guided their communities through the vicissitudes of the dark age. The changes came with the founding of new communities in the form of the largely synthetic *polis*. And yet the gods still retained their old clan-community association in that their cults continued in the hands of individual noble families like the Eteobutadae, for example, who remained responsible in Athens for Poseidon's cult in the Erechtheum, or the Praxiergidae who administered the worship of Arthēna Polias, or indeed the Buzygae in the service of Zeus¹¹. It was a curious and somewhat artificial mixture then which formed the basis of the brilliant, liberal, but essentially empty, classical Greek state religion. There was not much in this compound perhaps to inspire faith among the people, but it would be utterly wrong to suppose that from beginning to end — from the Bronze Age to archaic and classical times — the Greeks had not themselves fashioned their gods and cults.

Of course, we are guilty of oversimplifying a rather more complex situation: Homeric religion contains numerous ill concealed memories of traditional « popular » belief about the ubiquitous presence and efficacy of gods or daemons¹². However, Homer's position in the evolutionary history of Greek religion and the main reasons for misunderstanding an important stage of this history should be plain even from our brief discussion. Very closely connected with the « Homeric problem » in Greek

¹¹ See my *Origins of Greek Religion*, Berlin 1974, p. 247; 266.

¹² Cfr. the first part of my *Death, Fate and the Gods*, repr. London 1967.

religion is another stereotype which is instilled in students of Greek thought as dogma beyond debate. This notion concerns the contest between the old and new order of Greek gods. The former is said to be represented by the ugly chthonic figures of vegetation cult, the Gorgons, centaurs etc. who were replaced by the just humane Olympian figures during the archaic age of enlightenment¹³. Mythological accounts of such subjects, and particularly of the fight of heroes like Heracles, Theseus and Perseus against earthborn monsters, were favourites of the archaic Greek artists. The famous west pediment of Zeus' temple at Olympia is often cited as an example of the symbolic representation of the victory of the new over the old order — Lapiths over Centaurs — with the crowning central figure of Apollo exhibiting all the best features of the new civilized Olympian rule. Apollo as the god of light and enlightenment actually embodied the true values of the Olympian spirit; in literature, too, he stood for a new kind of justice against the relentless bloodthirst of the chthonic avenging beings. In the *Eumenides*, the last part of Aeschylus' famous trilogy on the House of Atreus, Apollo and Athena herald the new just age, but in a spirit of reconciliation: the fearsome earth-born Erinyes are accorded a place in the new order as the Kindly Ones or Eumenides¹⁴.

But the story is the result of conscious theologising and does not really signal a new step in the history of Greek religion. The Eumenides were cult figures of long standing, just like the Erinyes¹⁵, and not the invention of the fifth century B.C. Thus a considerable part of our modern concept of a religious revolution in archaic Greek thought has also become an erroneous stereotype in need of revision. The contest, even in

¹³ For a good standard account of this stage of Greek history see CH. STARR, *The Origins of Greek Civilization*, London 1962, e.g. *The Exorcism of Fear*, p. 283 ff.

¹⁴ E.g. A. LESKY, *Geschichte der griechischen Literatur*², Munich 1963, p. 292: «...hinter dem Advokatischen wird ein Konflikt von Riesenmassen sichtbar. Apollon, der Sohn des Zeus, steht für eine jüngere Götterwelt, die eine Vaterwelt ist».

¹⁵ DIETRICH, *Death, Fate and the Gods*, p. 98 ff.

the play *Eumenides*, is not one of old *versus* new so much as between two opposing powers within one religious ambit, between dark and light, if you like, or between death and birth or life. But the terminology or the precise symbolic significance are not as important as the understanding that this clash between benign, friendly and hostile, repellent forces was old and most likely existed already in pre-Greek Mycenaean belief.

The latter hostile element was a vital balancing force against lawlessness, at least for Aeschylus whose Athena advises against the casting out of all that is dread of fearsome, *τίς γὰρ δεδοικῶς μὴδὲν ἔνδικος βροτῶν*;¹⁶. Such opposing elements were not brought into being by the arrival of a new religion, which fought with and overcame inherited prehistoric cults, but belonged to Greek religion from the beginning. Examples from mythology are too numerous and well-known to cite in detail; common instances are divine epithets like black or white which were given to Dionysus, Aphrodite and other gods.

As often legend mirrors belief which in this case is old, to judge from the silent but reasonably explicit monumental remains. Recent discoveries in Mycenae and Keos have brought to light large scale Late Minoan/Mycenaean representations of divinities. The clay statues from Hagia Eirene on Keos were made in the fifteenth centpry B.C.¹⁷. They are descendants of the well-known M.M. idols of the goddess, and they are benign in appearance like the famous ivory trinity from the Mycenaean acropolis¹⁸. But they contrast strongly with the clay mask from Mycenae which seems ominous and threatening¹⁹, and also with the remarkable figures from the probable site of a temple in My-

¹⁶ AESCHYLUS, *Eum.* 699.

¹⁷ CASKEY, in «*Hesperia*», XXXIII (1964), p. 326 ff., Pl. 54 ff.; H.G. BUCHHOLZ-V. KARAGEORGHIS, in «*Altägäis und Altkypros*» (1971) p. 96.

¹⁸ M.P. NILSSON, *Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*², Lund 1952, p. 313 f., n. 20, NACHTRAG p. XXIV; VERMEULE, *Götterk.* 13 & Pl. III a+b.

¹⁹ Usually called the head of a sphinx, e.g. L. BANTI *et al.*, *Arte Minoica e Micenea* (from vol. V of the *Enciclopedia dell'Arte Antica Class. e Orientale* (ed. BECATTI), Rome 1972, p. 37 and fig. 55.

cenae which has been excavated in the area of Tsountas' House and above²⁰. The latter idols were large and occasionally almost grotesquely repellent²¹, but, as far as one may judge from the location of the temple and related finds, belonged to the same kind of cult as that of the city deity. In fact, a number of snakes, modelled in clay and found together with the idols, point to the chthonic and protective qualities of the goddess represented by these idols or cult images (?) just like the snakes of the Minoan/Mycenaean house and palace goddess²².

There is obviously a connection between both types or perhaps aspects of the goddess. Such a relationship is difficult to understand except with reference to the kind of opposites under discussion, and the Mycenaean idols seem to be expressive of both the good and bad, friendly and hostile divine aspects which no doubt were part of religious belief in the Bronze Age although they were unknown to Homer. Early Greek art, too, by and large tends to bear out the conclusions drawn from the Mycenaean material evidence suggesting again a religious landscape with quite a few un-Homeric features. Particularly valuable in this respect are the figures and scenes on many Geometric and archaic relief pithoi which have come to light in the Cyclades, central Greece, Crete and Rhodes²³. Discounting oriental influen-

²⁰ W. TAYLOUR, in «Antiquity», XLIII (1969), p. 91 ff.; XLIV (1970), p. 270; FRASER, in «Journal of Hellenic Studies» LXXXIX (1969) Archaeological Report, p. 11 ff.; XC (1970) Arch. Rep., p. 11 ff.; «Bulletin de Correspondence Hellenique» XCIV (1970), p. 962.

²¹ «Ihr Ausdruck hat etwas Bizarres, Abweisendes», VERMEULE, *Götterk.* cit., p. 33.

²² In representations of the latter the goddess actually holds the snakes in her hands as a rule: the snake is «unmittelbar, körperlich mit Göttinnen oder «Opferrohren» verbunden», VERMEULE, cit., p. 33. But this does not seem to be a significant distinction.

²³ The subject has been dealt with by numerous monographs. The following are good surveys of the material together with exhaustive bibliographies: J. SCHÄFER, *Studien zu den griechischen Reliefpithoi des 8. - 6. Jahrhunderts v. Chr. aus Kreta, Rhodos, Tenos und Boiotien*, Kallmünz 1957; N.M. KONTOLEON, *Die frühgriechische Reliefkunst*, in «Archaiologike Ephemeris» (1968/69), pp. 215-236; M.E. CASKEY, *Notes on Relief Pithoi of the Tenian-Boeotian Group*, in A.J.A., LXXX (1976), pp. 19-41.

ce for the moment, and despite clear regional differences in style, particularly between the Rhodian, Cretan and the Cycladic/Greek examples²⁴, the religious and secular subjects are largely the same. Geometric Greek, like Mycenaean, art could be described as a kind of *koine* in which local peculiarities were due to political rather than spiritual motives²⁵. Therefore divine and mythological scenes on these vases do not express parochial beliefs but were representational of the Greek world or at least significant portions of it, regardless of whether or not pottery and/or stylistic techniques were first devised in a more narrowly defined area like the Cyclades or central Greece (Boeotia).

Scenes from vases of Geometric date are fairly fragmentary but do in essence reflect the repertoire of subjects on contemporary painted Attic pottery²⁶. Most of the evidence comes from the many examples of the seventh century relief pithoi. However, and this is most important, stylistically these early forms of sculptural technique in the Greek world were direct descendants of Mycenaean models and in particular the Minoan/Mycenaean Pictorial Style which may in turn have reflected Mycenaean relief sculpture now lost to us²⁷. In other words, we are not in these instances dealing with intrusive forms or ideas that might have invaded Greece and the Aegean world in the eighth or seventh centuries B.C.

As one might expect, numerous scenes on the seventh century pithoi show events from epic, particular favourites being relief pictures of the Trojan Horse, the Death of Astyanax, the Recovery of Helen and the like²⁸. The gods depicted on these vases, however, belonged to quite another world which had little or nothing in common with the paternal Olympian figures of Homeric epic. The contrast between these two worlds is made more vivid by the fact that narrative scenes from the *Iliad* and

²⁴ SCHÄFER, cit., p. 9 ff.; « Arch. Eph. » (1968/69), p. 217.

²⁵ See N.M. KONTOLEON, *Archilochos und Paros*, Fondation Hardt X (Archiloque), Geneva 1963, p. 42 f. and 43 n.l.

²⁶ In AJA, LXXX (1976), p. 26.

²⁷ In « Arch. Eph. » (1968/69), p. 223 ff.

²⁸ For a list with references see AJA LXXX (1976), p. 32 f.

Odyssey are easily recognizable as Homeric in flavour and attitude. For example, individual scenes of death were modelled with a cruel detail which appears to have been typical of contemporary art and which agreed well with the casual callousness of Homeric descriptions of fighting. Contrast with this the divine figures: they are primitive and cruel, too, but more in the manner of the Mycenaean idols discussed above. There were naturally traces of oriental influence in the form of archaic divinities, but not enough to obscure their history of pre-Greek mainland tradition²⁹ which was strangely at variance with the Olympian gods in Homeric epic. The so-called Birth pithos from Tenos, for example³⁰, shows a seated goddess, winged and staring at the beholder. Her arms are raised in the familiar «*Segnungsgestus*» while rising from her head is another winged but small and armed figure wearing a helmet and of indeterminate sex.

The scene so vividly depicted on this seventh century vase must belong to divine mythology and should be easily recognizable like the epic scenes from Homer. But nothing convincing has been proposed³¹. The same type of goddess with upraised arms appears again embraced by a pair of smaller figures — evidently worshippers — on another Tenian fragment of the same period³². Here and on another very similar example on the neck of a relief pithos from Athens³³ the goddess is flanked heraldically by two animals in the fashion of the Minoan/Mycenaean Potnia. Altogether the impression of being in the presence of Mycenaean rather than Olympian Homeric divinities is strong and may account for the uncertainty or lack of convic-

²⁹ In «*Arch. Eph.*» (1968/69), p. 230.

³⁰ In «*Arch. Eph.*» (1968/69) Pl. 52-55.

³¹ Zeus born from Ge, N.M. KONTOLEON, *The Birth of Zeus*, in «*Kretika Chronika*», XV (1961/62) p. 283 ff. (Greek); Athena from Zeus, K. SCHEFOLD, *Frühgriechische Sagenbilder*, Munich 1964, p. 30; Athena from Metis, F. BROMMER, *Die Geburt der Athena*, in «*Jahrb. der Röm.-Ger. Zentralmuseums Mainz*» VIII (1961) p. 71 f.

³² In «*Arch. Eph.*» (1968/69) Pl. 57.

³³ Cit., Pl. 56.

tion with which modern scholars have tried to integrate these figures in the known epic theology. The Potnia scenes are important evidence of cult survival from much earlier times. The widespread vogue of the vases forbids the conclusion that we are dealing with isolated cases of cult survival within highly conservative communities. In any case the goddess survived in vase painting and other forms of archaic art still intimately linked to the earth and to her animals which might represent her. One quite astonishing instance consists in a clay pinax which was found in a Protoattic votive deposit surrounding a Late Geometric house in the *agora* of Athens³⁴. The tablet, which is roughly contemporary with the relief pithoi (c. 650 B.C.), shows the goddess standing upright with raised arms in a pose which is familiar from the relief pithoi except that she is flanked by a pair of snakes. We may call her Potnia or « Schlangengöttin », but she is the same as the figure on the pithoi³⁵.

This « Tenian-Boeotian » goddess has been variously identified with Artemis (Eileithyia)³⁶, Leto³⁷ and with Hera³⁸, but it is quite possible that in the seventh century she was still addressed by her old general title of « Lady, Queen » or « Mistress ». Opinions differ regarding the date when the community goddesses assumed individual names³⁹ which differed from site to site although the significance and background were practically

³⁴ Athens, Agora Museum Inv. No. T 175; « Hesperia » II (1933) p. 542 ff.; 604 ff. N. 277, fig. 72 f.

³⁵ Startling as this conclusion may seem to us reared on Homeric orthodoxy. See e.g. VERMEULE, *Götterk.* p. 162, fig. 17, Pl. Xb, who quite unconvincingly classifies this and other examples as « Rückgriff(e) auf ein minoisches oder mykenisches Thema nach einer Pause von Jahrhunderten... ». Such revivals of « dead » beliefs would be unique in histories of religion.

³⁶ BY KONTOLEON, in « Arch. Eph. » (1968/69) p. 231; cfr. CASKEY, in *AJA* LXXX (1976) p. 33.

³⁷ SCHEFOLD, *Frühgr. Sagenbilder*, p. 30.

³⁸ E. SIMON, *Götter der Griechen*, Munich 1969, p. 57, fig. 51.

³⁹ E.g. VERMEULE, *Götterk.*, p. 165 - end of seventh century B.C.; G. RIZZA-V.S.M. SCRINARI, *Il Santuario sull'Acropoli di Gortina*, Rome 1968, I, p. 250 - between the sixth and fifth centuries.

identical in all cases (at Gortyn the goddess was known as Athena but as Artemis in her Spartan sanctuary). Our evidence suggests that the process of individualization was not yet complete by the middle of the seventh century B.C. However, of greater interest to us for our immediate purposes are the goddess' links with the Bronze Age, her closeness to animals, and the occasionally sinister or awesome aspect of her nature in archaic times.

The scenes on the relief pithoi show all these characteristics⁴⁰ and can safely be taken as reflecting actual cult. It is of course not easy to illustrate this point unambiguously from the remains of contemporary cult. We might, however, in this context single out one particular implement which was remarkably widely used in the western and eastern Aegean and that is the cultic mask which also often, but not invariably, displayed frightening and repellent features and which was associated with the cult of the chief community deity. Thus, in addition to belonging to all periods of Aegean cult, the mask, too, could express the opposing friendly and inimical divine aspects.

In archaic and prearchaic cult on the Greek mainland the best known examples of such cultic masks were discovered in the sanctuary of Artemis Orthia near Sparta. Her cult there did not antedate the sanctuary buildings which may have been erected in the eighth⁴¹ or as early as the tenth century B.C.⁴², but certainly not until after the end of the Bronze Age. But, as at other cult sites on the mainland, the nature of the goddess and her cult were of much longer standing and closely linked to other sacred localities with an unbroken history of use from prehistoric times. Gortyn is a case in point, for the goddess there, who came to be known as Athena in historic times, had been

⁴⁰ It has most recently been suggested that the pithoi were not cult vessels but funerary urns and that their use (originally Anatolian) in some form goes back to Early Minoan II times. P.G. THEMELIS, *Frühriechische Grabbauten*, Mainz 1976. I have gathered this from advance notices of this book which is due to appear later this year.

⁴¹ A.M. SNODGRASS, *The Dark Age of Greece*, Edinburgh 1971, p. 277.

⁴² V. DESBOROUGH, *The Greek Ages*, London 1972, p. 278.

worshipped from the Bronze Age. The archaeological evidence from this site is quite explicit in this respect and also shows beyond a reasonable doubt the close relationship and background of Gortynian Athena and Spartan Artemis Orthia, because all significant types of goddess idol and divine attribute dedicated to the one goddess have also been found in the sanctuary of the other⁴³.

The goddess' mask is no exception. Votive masks of Artemis Orthia are famous⁴⁴ and matched by Lat. Dedicatory Gortynian examples⁴⁵, and indeed by instances from other Cretan centres like Dreros where a stone « Gorgoneion » of similar appearance was found⁴⁶. The repulsive nature of these votives and masks is similar to some eastern types like the Babylonian daemon Humbaba⁴⁷, a point which has suggested to some scholars that mask and associated Gorgo myth were borrowed from the east at the time⁴⁸. But the type is common elsewhere and it seems impossible to identify any one single place of origin⁴⁹. In any case, the masks expressed dread or fearsome aspects of the goddess and, like apotropaic images, intended to strike the beholder with terror⁵⁰. From the cultic use of the mask there

⁴³ E.g. RIZZA-SCRINARI, *Santuario*, p. 250 et passim.

⁴⁴ R.M. DAWKINS, *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta*, London 1929, Pl. XLVII ff.

⁴⁵ RIZZA-SCRINARI, *Santuario*, Pl. XXXII, 215.

⁴⁶ In the Heraklion Museum, S. MARINATOS, *Le Temple Géométrique de Dréros*, in BCH LX (1936), p. 251 ff.; fig. 20/21; G. RICCONI, *Origini e sviluppo del Gorgoneion e del mito della Gorgone-Medusa nell'arte greca*, in « Riv. Ist. Arch. St. dell'Arte » N.S. IX (1960), p. 141, fig. 22; RIZZA-SCRINARI, *Santuario*, cit., p. 260 f.

⁴⁷ Cfr. the mask in the B.M.; C.L. WOOLLEY, *Excavations at Ur*, in « The Antiquaries Journal » III (1923), p. 332 fig. 6.

⁴⁸ E.g. A. GIULIANO, *L'Origine di un tipo di Gorgone*, in « Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente » XXXVII-XXXVIII (1959/60), pp. 231-237; C. HOPKINS, *Assyrian Elements in the Perseus-Gorgona Story*, in AJA XXXVIII (1934), pp. 341-358; RIZZA-SCRINARI, *Santuario*, cit., p. 261 f.

⁴⁹ The Gorgon myth was one of the relatively few pictured on the Tenian-Boeotian relief pithoi, see CASKEY, in AJA LXXX (1976), p. 32.

⁵⁰ Cfr. T.P. HOWE, *The Origin and the Function of the Gorgon-Head*,

arose the myth of Gorgo which, like other myths in vogue in archaic times — *e.g.* Theseus and the Minotaur, Bellerophon and the Chimaera⁵¹ — preserved and attempted to explain the close link and even interchangeability between theriomorphic and human shape⁵². Also the story of Perseus' beheading of the Gorgo was devised to account for the fact that the head existed or had power on its own without the body, *i.e.* as mask⁵³.

The use of masks in cult was common in Aegean religion from the Bronze Age. The masks, which could be human or animal, were intended to identify the worshipper or priest with his divinity. Such practices were widespread but can at the moment be most fully documented outside Greece from cult sites in Cyprus. The Cypriot evidence is particularly valuable, because it shows the evolution of masks from specially prepared ox skulls which were worn in the appropriate ritual. For example, votive clay masks of the twelfth and eleventh centuries B.C., which were found in cult buildings at Kition and Enkomi, obviously served the same cultic use as ox skulls from the same area⁵⁴. This custom continued through the centuries in Cyprus until archaic times and later⁵⁵. The Gorgo mask be-

in AJA LVIII (1954), p. 209 ff., who does, however, maintain that the Gorgo arose specifically from man's fear of wild animals.

⁵¹ Cfr. the *pinakes* from Gortyn, for example, RIZZA-SCRINARI, *Sanuario*, cit., Pl. XXXII, and the list of mythological themes on the Tenian-Boeotian relief pithoi; CASKEY, in AJA LXXX (1976), p. 32.

⁵² It has been well said that the mask was typically associated with the cult image of Dionysus who could appear to his worshippers in various animal guises, as goat, bull, bear, lion, H. JEANMALRE, *Dionysos. Histoire du Culte de Bacchus*, Paris 1951, p. 140.

⁵³ Cfr. F. SCHACHERMEYR, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens*, Bern 1950, p. 184.

⁵⁴ In BCH XCIX (1975), p. 835; V. KARAGEORGHIS, *Kition. Mycenaean and Phoenician Discoveries in Cyprus*, London 1976, p. 102; 105; Pl. 79-81; XVI.

⁵⁵ A number of terracotta figurines have been found of figures wearing bull-masks in Kourion (precinct of temple of Apollo Hylates) and in Hagia Eirene on the north coast of the island, KARAGEORGHIS, cit., p. 105.

longed to this same ancient tradition of divine cult⁵⁶ of which the repellent apotropaeic aspect formed an essential part from the beginning.

In view of the history of the goddess, whose presence was invoked by the use of masks, there is no doubt about the chthonic nature of the cult⁵⁷, although it may be a little fanciful to identify masked figures as spirits of the dead⁵⁸. The Gortynian, Spartan, and relevant evidence also suggests that the cult contained rites of initiation of the young⁵⁹, a function which would naturally fall within the province of a community's chief deity. These aspects await more detailed investigations which could go beyond the present conclusions regarding the contrasting nature of the goddess as exemplified by the masks and her affinity to the animal world.

To what extent does the legendary tradition bear out our reconstruction of the cult? As was noticed earlier on, the story of Perseus slaying the Gorgo aetiologically explained the significance of the detached head as mask. But Gorgo's identifications with the Arcadian and Boeotian horse-shaped Demeter⁶⁰, and also with Artemis as a so-called *Potnia Theron*⁶¹, as which she appeared in numerous archaic works of art⁶², point to her important status which may be compared with

⁵⁶ Cfr. also the recently discovered ring with Gorgon head (5th century B.C.) from the archaic Cretan cult site (Aphrodite and Hermes) at Kato Syme Viannou in Crete, in BCH XCIX (1975), p. 687.

⁵⁷ Cfr. JEANMAIRE, « Dionysos », p. 39.

⁵⁸ K. KERENYI, e.g. *Eleusis*, transl. London 1967, p. 145.

⁵⁹ Cfr. JEANMAIRE, cit., p. 323; P. SCARPI, *Un Teonimo Miceneo e le sue Implicazioni*, in « Bollettino dell'Istituto di Filologia Greca » II (1975), p. 244.

⁶⁰ SCHÄFER, *Reliefpithoi*, p. 118 n. 362; SCHACHERMEYR, « Poseidon » p. 31, SCARPI, in « Bollettino » II (1975), p. 240 ff. On the myth of this Demeter see also my paper on *Demeter, Erinyes, Artemis* in « Hermes » XC (1962), pp. 128-148.

⁶¹ M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*³, Munich 1967, I, p. 227.

⁶² E.g. on the Doric temple in Corcyra, or on the famous Rhodian place etc.

that of a chief community deity. It is illuminating therefore that in myth Gorgo's other name was Medusa, or Mistress⁶³, in fact a title which she shared with the old Aegean divinities who were invoked by the general appellation of « Lord » or « Queen » (*anax*, *anassa*, *potnia*) before being given individual names in the archaic age.

It seems clear then that the history of the frightening figure, which came to be mocked in post-Homeric literature as a terror to children⁶⁴, was old and well established in cult before archaic times, and we should beware of blindly accepting the stereotype that Gorgo, like Erinys, represented an uncharitable fifth century view of an older discarded order which was as bleak as it was out-of-date in the new democratic Athens of the classical age. The unbiased student will recognize the continuing importance of inherited religious ideas beneath the veneer of Homeric enlightenment, even if fifth century Athenians had to be admonished, μή τὸ δεινὸς πᾶν πόλεως ἔξω βαλεῖν⁶⁵.

B.C. DIETRICH

⁶³ « Herrscherin », NILSSON, *ibid.*

⁶⁴ E.g. μορμωρόπιά, ARISTOPH., *Birds* 1245; cf. PLATO, *Crito* 46c; *Phaedo* 77e.

⁶⁵ AESCHYLUS, *Eum.*, p. 698.

NEW EVIDENCE CONCERNING THE BIRTH DATE OF ONE OF THE LAST KINGS OF SASSANIAN PERSIA AND THE FOUNDATION DATE OF THE FIRE-TEMPLE OF SHIZ

George of Pisidia concludes the second acroasis of his partially-extant epic-panegyric poem, the *Heraclias*¹, in which he celebrates the victory of the Byzantine Emperor Heraclius over the Persians and the downfall of the Persian Emperor Chosroes II, with a lengthy digression dealing with the history of the Sassanian dynasty and attributing to Ardasher I the foundation of an important fire-temple housed within an impregnable fortress, to which the poet gives the name of « Darartasis ». The subject-matter of this digression (*Heraclias* II lines 167-216) is at first sight confused, inaccurate and in places even contradictory and indeed, much of it has been dismissed as of little or non historical value². Yet I hope to demonstrate shortly that the passage in question is capable of being interpreted in such a way as not only to make tolerably good sense but also to convey a certain amount of new and genuinely factual information. But first of all it will be necessary to remove a few basic misunderstandings from the text, and to that end it will

¹ For the historical poems the standard edition is, of course, that of Pertusi; *Giorgio di Pisidia Poemi. I. Panegirici Epici*. Edizione critica traduzione e commento a cura di AGOSTINO PERTUSI, Ettal 1959. It is the basis upon which the present study and, indeed, all future studies must rest.

² Cfr., for example, Pertusi's unfavourable verdict (cit., p. 274): « Tutto questo *excursus* su la fondazione di "Darartasis" e su la storia dei re sassanidi è intessuto di errori storici ».

be essential to quote the passage in full:

ἤδη πρόσειμι τῇ Δαραρτάσει πόλει
 — ταύτην δὲ φασι Περσικῶν ὀρισμάτων
 εἶναι βορεῖαν, τὴν δὲ πρὸς Νότον θέσιν
 170 ὅσον πρὸς ἡμᾶς ἀντικειμένως ἔχειν —,
 καὶ τὸν κατ' αὐτῆς ἐν βραχεὶ παραδρόμῳ
 καμπτήρα τῷ τρέχοντι μορφώσῃ λόγῳ.
 τὸν Ἄρτασῆρ γάρ, δοῦλον ὄντα τὴν τύχην,
 τυραννικῶς λέγουσι καὶ θρασεῖ ξίφει
 175 Πάρθους ἀποστήσαντα τοῦ τότε κράτους·
 εἰς αἰχμάλωτον ὄνπερ ἤρπασε θρόνον
 ἐντενθρονίζειν ἐν κακοῖς τὴν Περσίδα.
 χρόνους δὲ συλλέγουσιν, ὥς φασιν, δέκα
 σὺν ἑξ διαδραμόντας ἐξηκοντάσιν
 180 ἐν οἷς τὸ πικρὸν τοῦδε τοῦ σπόρου γένος
 ἑξ αἱμάτων ὠδινεν αἱμάτων γόνον·
 ἐν γὰρ τοσαύτῃ τοῦ χρόνου παρεκτάσει
 ἐναλλαγὴν οὐκ ἔσχε τῆς μαιφόνου
 σειρᾶς ἐκείνης ἢ δυσέκλυτος δέσις,
 185 ἄλλ' ἐκ τέκνων εἰς τέκνα συμμετεπλάκη
 ὁ δεσμός οὗτος ἐν σφαγαῖς πεφυρμένος,
 καὶ πᾶς παρ' αὐτοῖς δυσμενὲς βροτοκτόνος
 ἔσπειρε τέκνον εἰς γονὴν πατροκτόνον,
 190 τὸν κλῆρον ἀντέπεμψεν εἰς τοὺς ἐγγόνους·
 καὶ βούς ἔχειτο τοὺς φόνους ἐπιπρέων

ἕως πλατυνθεὶς εἰς ἀμέτρητον χύσιν
 ἔσθηκεν ἐνθεὶς εἰς βυθὸν τὸν Χοσρόην.
 ἔδει γάρ, οἶμαι, τῆς Ἰωκάστης τὸν βίον
 195 ζηλοῦντας αὐτοὺς τῷ παραλλήλῳ φθόνῳ
 πρὸς τὰς ὁμοίας συμφορὰς ἀνατρέχειν.
 ἐκεῖνος οὖν ἔκτιζε τήνδε τὴν πόλιν
 εἰς πύργον ἄκρον, εἰς ἀπόρρητον τόπον,
 εἰς τεῖχος, ὥς ἔδειξε, τῆς ἀμαρτίας·
 200 ἐκεῖ γὰρ εἶχε Χοσρόης καὶ τοὺς μάγους
 καὶ τοὺς ἑαυτοῦ προστάτας τοὺς ἀνθρακας,
 δεινῇ κρατηθεὶς εἰκότως ὑποψία
 μὴ τοὺς σεβαστοὺς αἰχμάλωτους ἀρπάσῃ.
 ἀλλ' αὐτὸς ἐλθὼν ὥσπερ ἀστραπῆς τάχος
 205 καὶ πλοστὸν αὐτοῖς σχηματουργήσας φόνον
 — φόνον γὰρ αὐτὸς οὐδὲ βαρβάρων θέλεις,
 εἰ μὴ καθ' αὐτῶν ἐκπαύσαιτο τὰ ξίφη —,
 στήσας τε πολλὰς μηχανὰς τῶν ὀργάνων,
 κριοὺς, χελώνας, πετροπομπούς σφενδόνας
 210 φράσας τε τὴν φάλαγγα καὶ τείχει νέῳ
 τὸ τεῖχος αὐτῶν ἐμπερικλείσας ὅλον
 ἅπαντας ἔνδον εἴλες ἐκ μόνου φόβου.
 πρῶτον μὲν οὖν, κράτιστε, τῶν σκύλων ὅλων
 ἀπηνθράκωσας τοὺς θεοὺς τῆς Περσίδος,
 215 δεκτὰς ἀπαρχὰς τῷ Θεῷ σου προσφέρων
 τὰ τῶν προπατίπων Χοσρόου κειμήλια·

The really insuperable difficulty which has so far been felt to reside in what Pisides is saying is one of chronology and concerns an apparent reference in lines 178-181 to a period of seventy-six years which has so far succeeded in baffling all those who have sought to explain it. It is not surprising, therefore, that the poet's most recent editor, Professor Agostino Pertusi, concludes that such a period cannot be fitted into any satisfactory chronological framework³. What has actually happened is that Pertusi has been hampered in his efforts to establish a suitable chronology by having himself inadvertently succumbed to and perpetuated a mistake which he was not in fact the first to make⁴. If, however, we take a closer look at lines 178-

³ Cit., p. 274.

⁴ The same erroneous figure occurs in Querci's Latin translation in Migne: *Patrologiae Cursus completus Series Graeco-latina* tomus XCII.

181, we shall see that the word "ἑξηκοντάσιον,, in line 179 is the dative plural of "ἑξηκοντάς-άδος,, meaning « the number sixty, a set of sixty » (cfr. L.S.J. s.v.). Consequently we must translate the lines just referred to in some such manner as this: « of years they total, so they say, ten having run their course together with six sets of sixty (i.e. $10 + (6 \times 60) = 370$), during which the cruel offspring of this man's seed brought forth through bloodshed a bloodthirsty progeny ». Now, what we are to make of this figure will become clearer if we allow ourselves to be guided by the general import of lines 173-193, the sense of which I shall attempt to convey by means of the following translation: « They say that Ardasher, whom fortune had endowed with the status of a slave, having, by a bold act of armed usurpation, caused the Parthians to rebel against the then ruling power and to transfer their allegiance to a captive throne which he had seized, inaugurated instead an era of disasters for Persia (lit. - « enthroned Persia instead amidst calamities »). Of years they total, so they say, ten having run their course together with six sets of sixty, during which the cruel offspring of this man's seed brought forth through bloodshed a bloodthirsty progeny; for in so great a stretch of time there was non slackening in the bond of that relentless chain of murder foul, but from generation to generation the bond grew tighter and more steeped in blood and every member of that murderous line begat a son to slay his father and beget a parricide, receiving viper-like the poison of his inheritance and passing it on to his descendants. And still the torrent of bloodshed poured forth till like a river in spate it widened in an ever-widening flood and, overwhelming Chosroes, stood still ».

The chain of murder and parricide, then, is described by Pisides, not without a considerable amount of rhetorical exaggeration and at the same time not without a partial basis in fact, (Sheroe was responsible for the death of his father Chosroes II who in turn had been responsible for the death of his father

Ed. J.M. QUERCI, Paris 1857-1866. It is repeated by V. MINORSKY, *Roman and Byzantine Campaigns in Atropatene*, in « The Bulletin of the School of Oriental and African Studies » XI (1944) p. 257.

Hormizd IV) as extending over « a great stretch of time » and as finally having worked itself out with the death of Chosroes, who was not the last of the parricides but the last parricidal father to have been murdered by his son. The transmission of the parricidal inheritance, on the other hand, comes to an end with the birth of Sheroe, the last of a long line of parricides. Now, if we make the battle of Hormizdaghan in A.D. 224 (when the then king Ardavan was slain by the hand of Ardasher) our starting-point and work our way forwards, we arrive at the year 594 when the parricidal inheritance is at last terminated by the birth of Sheroe. Sheroe himself, in fact, died after a reign of approximately six months and moreover he did not die at the hands of his own son, who was only a child at the time⁵. Incidentally, if my deductions have been so far correct, the death of Sheroe also provides us with a *terminus post quem* for the composition of Heraclius II. Furthermore, we know that Sheroe had a brother, called Mardanshah, who was the son of Chosroes and of Shiren, the favourite wife of Chosroes, Sheroe himself being the son of Chosroes and the Byzantine princess Maria who was the daughter of the Emperor Maurice. We also know not only on the testimony of Theophanes but also of the contemporary Paschal Chronicle that Sheroe was the elder of the two⁶, and Theophylact Simocatta supplies us with sufficient information to make possible a rough estimate of the birth date of Mardanshah⁷.

Chosroes regained his throne in 591⁸ and Theophylact tells us that « in the following year he proclaimed Shiren empress » adding that she was « a Greek and a Christian », a somewhat misleading observation because, as Christensen points out, the fact that she had an Iranian name and the assertion of the Armenian historian Sebêos that she was a native of Khuzistan

⁵ Cfr. A. CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen - Paris 1944, p. 497.

⁶ (i) THEOPHANIS, *Chronographia*, rec. C. DE BOOR, Lipsiae 1883, p. 325. (ii) *Chronicon Paschale* = P.G. XCII, p. 1020.

⁷ THEOPHYLACTI SIMOCATTAE, *Histories*, ed. C. DE BOOR, Lipsiae 1887, Lib. V 13 ss.

⁸ Cfr. CHRISTENSEN, *cit.*, p. 445.

would seem to suggest otherwise. Regarding her Christianity, however, there can be no doubt, though she was of the monophysite, not the orthodox, persuasion⁹. Theophylact then goes on to say that « in the third year (i.e. in 593) Chosroes beseeched Sergius who was most efficacious in the land of Persia that he be granted a son from Shiren. And when after a short interval this request was granted him, he again honoured the patron saint (lit. = « benefactor ») with a fitting offering of gifts ». Sergius was of course, the Martyr and not, as Minorsky erroneously states, the Patriarch Sergius¹⁰. Combining, then, the information extracted from Pisides with the evidence afforded by Theophylact, we can now draw the following inferences: (a) Mardanshah cannot have been born later than the 1st October 594, (b) Sheroe must have been born some time earlier in the same year than the latest possible date for Mardanshah and (c) since the two were born of different mothers the interval between their respective births need not have been long, and in any case, given the facts so far established, it cannot have exceeded nine months. Incidentally, it is tempting to speculate that the news of Maria's pregnancy must have added a note of still greater urgency to the petition addressed to the holy martyr Sergius! And that brings us to an important problem with regard to Sheroe's mother. According to Tabari she was the daughter of the Emperor Maurice who gave her as a wife to Chosroes before the latter set off with Byzantine help to regain his throne: « Maurice acceded to his request and it actually transpired that he married him to his daughter Maryam and conveyed her to him » (i.e. Chosroes was in Antioch at the time) « and he sent to him Theodosius, his brother, and with him sixty thousand soldiers under the command of a man called Sergius »¹¹. Doubt has been cast on this statement on the ground

⁹ Cfr. CHRISTENSEN, cit., p. 475 (for her origin) and p. 489 (for the question of her religion).

¹⁰ MINORSKY, cit., p. 250.

¹¹ *Abu - Ja 'far Muhammad ibn-Jarir al-Tabari (838-923) Arabic Text* ed. DE GOEJE *et al.*, 15 vols. (Leyden 1879-1901). Present ref. is to vol. I p. 999 lines 14-16.

that no western source makes any mention of the marriage or of the lady in question. But it seems to me that there must have been compelling political reasons for a writer like Theophylact, writing in the reign of Heraclius for suppressing the unhappy memory of Maria. It would hardly have been politic to acknowledge the fact that Chosroes was the son-in-law of the murdered Emperor and so lend substance to his specious claim that in invading Byzantine territory he was avenging the death of Maurice at the hands of Phocas. We know, in fact, how strenuously Theophylact denies the rumour that Maurice's eldest son Theodosius, escaping death at the hands of the minions of Phocas, survived the massacre of the rest of his family and fled to the court of Chosroes, alleging as he does that « it was the error of barbarians that had given rise to it »¹². Significantly this story too is related by Tabari, though here the possibility of Chosroes' having manipulated some unknown pretender for his own political ends is a very strong one indeed¹³.

Finally, there is one last problem, which I think merits discussion and which I believe to be capable of solution. The name « Darartasis » is not attested anywhere save in this single passage of George of Pisidia. Rawlinson explained the word as a possible approximation in Greek to the form of the Persian word *Dar-Ardasher meaning « Court of Ardasher »¹⁴. Minorsky, however, basing his weightiest argument on the attribution to Pisides of a chronology which would date Ardasher's successful usurpation to the year A.D. 550 by subtracting 76 from 626,

¹² THEOPHYLACT VIII, 13, 4 ss.

¹³ Tabari p. 1001 line 16 - p. 1002 line 3. As NÖLDEKE acutely observes in his German translation and commentary, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden aus der arabischen Chronik des Tabari* übersetzt (Leyden 1879): « Wahrscheinlich hatte Chosrau wirklich einen echten oder unechten Prinzen als Strohmann in Bereitschaft ».

¹⁴ RAWLINSON, MAJOR H.G., *Memoir on the site of the Atropatenian Ecbatana*, in J.R.G.S. vol. 10, London, 1841, pp. 86-87. See also the wealth of illustrative parallels for such place names which Rawlinson adduces there. Incidentally George of Pisidia's scansion preserves the correct quantity of the vowel i.e. short "a" in "Dar", seen also in its Modern Persian descendant *dar* meaning « door ».

(a view which I have shown to be wholly without foundation) rejects out of hand the evidence contained in Her. II lines 167-172 and 197-199 for the foundation, or more properly speaking, restoration by Ardasher I of the famous fire-temple of Shiz¹⁵. Nevertheless, two further obstacles stand in the way of our accepting without qualification the explanation offered in 1840 by Major Rawlinson. The first, which I shall deal with later, is the existence of a quite different name, « Thebarmais », for the same place (attested in Theophanes¹⁶). The second is the difficulty which Rawlinson himself found in the form of the last syllable of the word « Darartasis ». He even resorted, though I suspect without much conviction, to positing the interposition of an Armenian form in order to account for it. The explanation I have to offer is, I think, much simpler. Since the first element « Dar » presents no difficulties for Greek phonology, as a glance at any lexicon will show and since the name Ardasher is used in the same passage by George of Pisidia in the form « Artaser » we should expect the form of the compound word to be *Darartaser, not « Darartasis ». Why, then, is this not the case? The first and most obvious answer is that the fact that « Dar-Ardasher » can function intelligibly as a self-explanatory compound in Persian does not necessarily mean that a slightly garbled version of the same word can do the same thing in Greek. As far as I have been able to ascertain the first element « Dar » has in Greek neither independent meaning nor meaningful function in composition. But the argument can be taken two stages further: (a) analogous compounds in Greek, words that is containing a proper name as one element and a word indicating some sort of place as the other are formed in precisely the opposite manner as witness such place names as Philippopolis, Scythopolis etc., and (b) the last element of *Darartaser already has a narrowly defined meaning, being the name of a particular male person, who was in fact a famous Persian king. It follows, then, that *Darartaser could only have suggested to the average educated Greek reader of the time the

¹⁵ MINORSKY, cit., pp. 256-257.

¹⁶ Cfr. PERTUSI, cit., p. 274.

name of some other equally male and equally Persian individual. Moreover, such a misapprehension might have been still further reinforced by an unconscious association with the names « Xerxes » and « Artaxerxes ». Neither Pisides nor his readers were well-versed in the finer points of Iranian philology, that fact cannot be stressed too much. So, instead, what the poet produces is « Darartasis », which both in termination and in general shape could certainly pass muster as a third-declension feminine place name, but it could also be the name of a female person, probably Persian (his readers might have remembered Parysatis) which is perhaps the reason why Pisides takes no chances and in fact adds the word « πόλει », by way of explanation. It would seem, then, that far from being a figment of the poet's imagination or love of bombastic rhetoric, as Pertusi suggested¹⁷, George of Pisidia has here succeeded in « naturalizing » a Persian proper name with considerable (and no doubt instinctive) effectiveness which shows, perhaps, to what extent the « dead » literary language of a writer like Pisides was still very much a living one.

With regard to the place name « Thebarmais » and its relationship to Darartasis, Minorsky claims that « it is obvious that both forms represent one single name which we cannot yet restore »¹⁸ Naturally, such a claim rests on the assumption that the name Darartasis is not a Greek approximation to Dar-Ardasher but a so-far-unrecognizable distortion of we know not yet what. But there is a much more serious objection to Minorsky's claim. It is simply this: the two words are utterly different from one another. They have scarcely a single syllable in common — at most one and none at all if the traditional practice for dividing syllables in Greek be observed. The method capable of finding a common derivation for two words having so little in common would be capable of finding a common derivation for almost any two names drawn at random from a hat! Clearly the problem of Darartasis — Thebarmais is of its

¹⁷ *Ibid.* p. 274.

¹⁸ RAWLINSON, *cit.*, p. 86.

nature not one that philology can solve for us. The solution I have to offer arises quite naturally out of what Rawlinson pointed out in 1841¹⁸, namely that Ardasher « imposed his name, as a sort of honorary distinction, on numerous cities which he re-established ». In other words, Darartasis became the official name while the earlier name preserved for us (in how garbled a form I cannot tell, nor is that question in any way germane to the present discussion) by the Greek approximation Thebarmais survived in unofficial usage at least down to the time of Theophanes' source. Which brings us to a further, and, I hope, less controversial point. In a particularly fascinating section of his interesting and informative study, Minorsky tells us of the transfer of the fire by Chosroes I Anushirvan from the fire-temple of Ganzak to Thebarmais/Darartasis¹⁹ which he agrees with Rawlinson in identifying with the present-day site of Takht-i-Sulayman and which was described by Mis'ar b. Muhallil in the first half of the tenth century under the name of al-Shiz. Minorsky also convincingly demonstrates that the name Al-Shiz preserves a part of the ancient name of the locality in which this same fire-temple of Ganzak was situated²⁰. This would suggest a second official renaming in the reign of Chosroes I of the fire-temple described by Pisides under the name of Darartasis. Presumably the priests of the fire-temple must have kept alive, at least until the first half of the tenth century, some memory of the ancient place name associated with the location of the fire before its removal by Chosroes I. Furthermore, Minorsky provides us with an interesting observation, which would seem to be a clear confirmation of what George of Pisidia has to say on the foundation or restoration by Ardasher I of the famous fire-temple of Shiz. His words are: « It is true that Mis'ar's chronology, according to which the fire had been in existence for 700 years, is a pointer to the early part of the third century A.D., i.e. to the time of Ardashir, but his hint is too vague »²¹. From the point of view of the

¹⁹ MINORSKY, cit., p. 249.

²⁰ MINORSKY, cit., p. 247.

²¹ MINORSKY, cit., p. 256.

present article, however, it is not the vagueness of the hint that matters, but the fact that it confirms rather than conflicts with what I have tried to establish. Finally, Minorsky makes the interesting observation that « the present-day "Takht-i-Sulayman" seems to be quite a modern product of popular imagination ». He then rejects Rawlinson's suggestion that it was connected with the name of the Turcoman governor of Kurdistan Sulayman - Shah *Iva on the ground that « his governorship did not extend so far north ». It strikes me as at least not improbable that behind the Modern Persian name « Takht-i-Sulayman », i.e. « The Palace of Sulayman (or Solomon) » is the figure of the biblical Solomon which has attached itself in the popular imagination to at least one other fire-temple²². There are in fact numerous references to Solomon in the Koran, not a few of them to his building activities²³. It hardly needs to be pointed out that the growth of such a legend means the obliteration in the minds of the local inhabitants of even the memory of the fire-temple.

I have attempted, then, to establish a chronological framework for Heraclius II lines 167-216, to fix the birth date of the Persian Emperor Kavadh II Sheroe and to throw some additional light on the story of one of the last strongholds of the Zoroastrian faith in Persia, of how it survived the desecrations of Heraclius²⁴, lived on for several centuries in a profoundly

²² CHRISTENSEN, cit., p. 160: « Mas 'udi décrit les ruines de l'ancien temple de feu de Stakhr, considéré de son temps comme la mosquée de Salomon ». RAWLINSON (cit., p. 67) cites the same passage as evidence that the association of fire-temples with the name of the biblical Solomon took place only in the early period of Islam, though on what grounds I cannot tell.

²³ The Quran (*The Eternal Revelation vouchsafed to Muhammad, The Seal of the Prophets*) Arabic Text with a new translation by MUHAMMAD ZAFRULLA KHAN, London and Dublin 1971. Cfr. the references to Solomon given there in the index p. 670. Certain particulars in Sura 27 of the Koran might have suggested to the popular imagination a certain resemblance to the lake of Takht-i-Sulayman, especially if the latter were frozen over in winter.

²⁴ The destruction of the fire-temple, about which GEORGE OF PISIDIA (*Heraclius* II lines 213-230) waxes so eloquent as he gleefully describes

altered religious climate and finally succumbed to the inexorable pressure of historical change²⁵. Others must judge whether this attempt has been successful.

J.D. FREND

how the flames were extinguished, must be clearly understood for what it was meant to be - an act of wanton destruction and calculated sacrilege. No doubt the fire was reinstated in its old place, when the period of troubles was over, as Minorsky suggests (cit., p. 257), some of it having been previously removed and so « kept alive ».

²⁵ A full account of the references to al-Shiz throughout the ages is to be found in MINORSKY, cit., pp. 255-258.

VARIA PHILOLOGA XII

43. ANON., *vit. III S. Spyrid. Trimith.* 9 = p. 154, 14 s. van den Ven.

Spiridone ha guarito miracolosamente l'imperatore e questi vuole forzarlo a accettare dei doni in contraccambio. Ma il santo replica *μη μίσει με, βασιλεῦ, φιλοῦντά σε, μηδὲ προφάσει † ἀνοίας † ἐνεδρεῦειν πειρῶ με*. Il corrotto ἀνοίας fu corretto da F. Scheidweiler¹ in εὐνοίας « ...non cercare di ingannarmi sotto pretesto di benevolenza ». La correzione si fonda sullo scambio εὐ/α, paleograficamente bene attestato, e quanto al senso non è impossibile. Ma il confronto con la Vita I, della quale la III è una metafrasi classicizzante, impone di seguire via diversa². Al luogo corrispondente (= p. 46,1) si legge infatti: *μη μίσει με φιλοῦντά σε, μη εἰδῶς τὰ τοιαῦτα πράγματα* « non odiare, per il fatto che non t'intendi di tali cose, me che ti amo ». L'imperatore, cioè, ignora i veri motivi dell'intervento di Spiridone, che sono da ricercare non nella brama di lucro, bensì in un impulso interiore. Occorre pertanto, in luogo di ἀνοίας scrivere ἀγνοίας. Anche lo scambio di codesti due termini è bene attestato nei codici³.

44. GEORG. TORNIC., *prooem. in Psalt.* = p. 78, 3 s. Darr.

ὥς μὲν οὖν οὕτως ἔχεις περὶ τοὺς λόγους, κἂν μὴ παῖδες ἐγέγοντό σοι, οἱ μὲν ἐκ τῆς πανδήμου ῥητορικῆς, οἱ δ' ἐκ τῆς συννάου φιλοσοφίας, ποιητικῆς καὶ γραμματικῆς...

¹ In « Byz. Zeitschr. » XLVIII (1955) p. 159.

² Il fatto fu notato dallo stesso VAN DEN VEN, in « Byzantion » XXIV (1954) p. 41, il quale però non ne trasse la logica conclusione.

³ Cfr. p. es., A. GARZYA, in « Maia » XII (1960) pp. 46 s.

Così il recente editore⁴. Il codice ha φιλοσοφία invece di φιλοσοφίας, ma non v'è correzione da operare; basta solo interpretare la finale come α invece che come $-\alpha$. In realtà il Tornicio riecheggia qui molto da vicino un ben noto luogo di Sinesio di Cirene nel quale σύνναος reca con sé il dativo: *ep.* 1 = p. 638, 1 ss. Herch. παίδας ἐγὼ λόγους ἐγεννησάμην, τοὺς μὲν ἀπὸ τῆς σεμνοτάτης φιλοσοφίας καὶ τῆς συννάου ταύτη ποιητικῆς, τοὺς δὲ ἀπὸ τῆς πανδήμου ῥητορικῆς. Dopo aver restaurato il dativo (il genitivo, oltre tutto, non darebbe senso) nel testo torniciano occorrerà anche, naturalmente, togliere la virgola dopo φιλοσοφία. Al Tornicio, peraltro, è sfuggita la pregnanza della contrapposizione sinesiana tra "filosofia" e "retorica" e ha aggiunto *de suo* γραμματικῆς, forse per creare come un *pendant*, ma tutto esteriore, alla ποιητικῆ, che in Sinesio invece è assorbita nella sfera della φιλοσοφία.

45. THEOD. METOCH., *cap.* 73 = p. 487, 1 e 86 = 566, 5 Müll.-Kiessl.

...καὶ αἰεὶ φυγίαν τῶν ἐν τῇ μετὰ τῶν πολλῶν ζωῇ δυσχερῶν καὶ φροντισμάτων...

...καὶ αἰεὶ φυγίαν ἀπὸ τῶν ἀνθρωπίνων πάντων πραγμάτων...

In entrambi i luoghi non v'è dubbio che si debba scrivere αἰεφυγίαν invece di ἄ. φ. (e a torto gli editori sospettano, in apparato, che nel primo si possa correggere φυγίαν in φυγὴν per il fatto che, poco dopo, si legge τὴν τῶν πολλῶν καὶ τῶν πραγμάτων ...φυγὴν, che è caso diverso in quanto manca αἰε). Il termine occorre spesso nei codici separato, ma è sicuramente, anche se raramente, attestato a partire da Platone per indicare l'esilio perpetuo: *leg.* IX 877c γυνὴ δὲ ἄνδρα ...τρώσσασσα φευγέτω αἰεφυγίαν. Sia in questo e in altri luoghi delle *Leggi* (881b ἄ. ἐκ τῆς χώρας φευγέτω, ecc.), sia in Demostene (21, 43 αἰεφυγίαν ζημιούν), sia in iscrizioni (cfr. *LSJ* s.v.), esso è usato in conte-

⁴ J. DARROUZÈS, *Georges et Démétrios Tornikès. Lettres et discours*, Paris 1970 (« Le monde byzantin »).

sti giuridici, come termine tecnico. Poi, tale connotazione scomparire⁵ e il termine avrà una sua vita presso lessicografi e scolasti⁶, come rarità di vocabolario. Il Metochita, da profondo conoscitore, qual fu, di Platone e da uomo in ogni campo *belesen*, avrà avuto in mente e l'una e l'altra fonte, la filosofico-giuridica e la grammaticale, ma nel richiamare in vita il vocabolo gli ha conferito fisionomia nuova, estraendolo dalla originaria sfera semantica e assumendolo più largamente nel senso di « liberazione ».

46. THEOD. METOCH., *cap.* 75 = p. 503, 5 Müll.-Kiessl.

...οἷον ἐστὶν ὁ μέσον τῶν πραγμάτων καὶ πολλῶν τῶν ἀντισπώντων ὅχλων εὐδοκιμῶν πρὸς τὸ φυγόντα τὰ πράγματα καὶ πάσης ἀπηλλαγμένον ἐπηρείας καὶ ἀντιπράξεως ἐπὶ τῇ τῶν καλλίστων ἐπιμελείᾳ καὶ καθ'αἴρεσιν ἐλευθέρᾳ χρήσει.

All'insostenibile τὸ, prima di φυγόντα, si può portare rimedio o con il suo onvio passaggio a τὸ<v> oppure, e credo meglio, assumendo la caduta dell'infinito di un verbo in ciò che immediatamente segue. Per esempio, <βιδῶναι> dopo χρήσει. La presenza di βιδῶν è resa verisimile dal fatto che nel periodo successivo (ὥς δ'ἔστιν ἄρα μὴ παντάπασιν ἀποπίπτειν τῆς ἀγαθῆς ἕξεως μετὰ τῶν πραγμάτων βιοῦντα...) ricorre il participio dello stesso verbo, e in contesto tale che sembra esattamente riallacciarsi a un punto precedente. Si può anche osservare che la forte *variatio* che si viene a istituire correlando a δ... εὐδοκιμῶν non dei participi (φυγόντα ...ἀπηλλαγμένον) ma l'infinito βιδῶναι, è ben consona allo stile aspro e inconcinno del Metochita.

⁵ Se si escludano talune "riprese" platoniche, come p. es. PLUT., *Sol.* 24 4 = I 112, 10 s. ZIEGL.; (PHIL. ap.)EUS.; *praep. ev.* XIII 21, 10 = II 254, 11 s. MRAS.

⁶ Cfr. p. es. HESYCH., s.v. (= I 48, 32 LATTE) τὸ εἰς αἰὶ φυγαδεύεσθαι; sch. SYNES., *ep.* 7, 647, 8 s. Herch., ed. A. GARZYA, *Nuovi scolii alle Epistole di Sinesio = Storia e interpretazione di testi bizantini*, London 1974 («Variorum Reprint» CS 28), XXVIII 50, 6 s. (a commento del proverbio ἄστροις σημαίνεσθαι' APOST., IV 12 = CPG II 312, 1 ss.) οἱ γὰρ φεύγοντες αἰφυγίαν τοῖς ἄστροις ἐσημειοῦντο τὴν ἑαυτῶν πατρίδα.

47. ANON., *Voskopula* 311.

... μὰ θέλησεν ἡ μοῖρα μου τ' ἄζάπη,...
 κ' ἔπεσ' ἄρρωσθημένος στὸ κλινάρι
 κ' ἔλγισέ μου ἡ δύναμη κ' ἡ χάρη, 310
 καὶ πριχοῦ γιάνω, νὰ καλοτερέψω,
 στράτα νὰ πορπατήσω νὰ μπορέσω.

St. Alexiu nella sua pregevole edizione critica del testo⁷ corregge in κιάς (= τοῦλάχιστον), al v. 311, il quarto della serie dei καί che costellano il luogo, sí da ottenere il senso seguente: « ...mi mancò la forza... persino di camminare un po' almeno, prima della guarigione ». Ma il testo non sembra abbisogni di mutamento alcuno. La lezione della pur difettosa *editio princeps*⁸, fonte unica, può questa volta tranquillamente conservarsi ove si interpretino le parole del pastore nel modo seguente: « Volle il mio triste destino... che io mi mettessi a letto ammalato, che mi venisser meno le forze e il desiderio di vivere, e che dovessi guarire e star meglio prima di potermene andar via » (ossia che non potessi muovermi se non a guarigione avvenuta). Mentre i primi due κ(αί) sono completivi — come spesso in dipendenza di verbi di volontà e simili —, il quarto καί (come anche il terzo, che però sta a sé) è copulativo. Esso segna il discrimine strutturale fra v. 309 s. e 311: infatti alle prime due complete introdotte da κ(αί) fanno equilibrio altre due, l'una senza particella introduttiva, l'altra introdotta da νά (gli altri due νά, di v. 312, con μπορέσω e con πορπατήσω, non entrano in conto, poiché di secondo grado, dipendendo non più da θέλησεν, ma l'uno da πριχοῦ l'altro da μπορέσω): aab (a¹) a¹. L'assenza di un primo νά (che va ricavato a senso) dopo πριχοῦ è dovuta a ragione metrica, ma anche altrove l'anonimo è sciatto (cfr., p. es., 131, dove per la rima ha messo σου in luogo di μου; 96, dove il nesso con νά è ellittico, dovendosi sottintender qualcosa come χάρηκα με τὸ νά...).

ANTONIO GARZYA

⁷ Atene 1971 («Νέα Ἑλληνική Βιβλιοθήκη» 15) e già Iraklio 1963 («Ἑταιρεία Κρητικῶν Ἱστορικῶν Μελετῶν»).

⁸ Di A. DRIMYTINOS, Venezia 1627.

DIE STELLUNG DER KLASSISCHEN ALBERTUMSWISSENSCHAFT IN DER SOZIALISTISCHEN STAATENGEMEINSCHAFT

1843 veröffentlichte der auf allen von ihm betriebenen Gebieten weitwirkende englische Philosoph, Ökonom, Psychologe und Soziologe John Stuart Mill sein « System of logic, ratiocinative and inductive », ein zweibändiges Werk, von dem 1849 eine deutsche Übersetzung, besorgt von dem naturwissenschaftlichen Schriftsteller J. Schiel, herauskam. Mills Begriff « Moral sciences » übersetzte Schiel ungenau mit « Geisteswissenschaften » und verschob ihn dadurch gewollt oder ungewollt vom gesellschaftsphilosophischen in den metaphysischen Bereich. Unter dem Einfluß einer subjektivistischen Interpretation der Hegelschen Lehre vom objektiven Geist sowie vor allem unter dem Einfluß Wilhelm Diltheys, der Natur- und Geisteswissenschaften einander gegenüberstellte und letzteren das Ziel setzte, mittels intuitiven « Verstehens » zu « inneren Erfahrungen » des rational vermeintlich nicht erfaßbaren Lebens zu gelangen, konnte es dahin kommen, daß im spätbürgerlichen Verständnis die Geisteswissenschaften, ja womöglich die wissenschaftliche Arbeit überhaupt von ihren gesellschaftlichen Bezügen gelöst und als allein ihren autonomen Entwicklungsgesetzen unterworfen angesehen wurden. Im Ensemble dieser bürgerlichen Geisteswissenschaften hat die Wissenschaft vom klassischen, das heißt vom griechisch-römischen, Altertum mit ihren Hauptzweigen der klassischen Philologie, der klassischen Archäologie und der Alten Geschichte zumal in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts eine bedeutsame, wenn nicht gar die erste Rolle gespielt.

Ein marxistisches Verständnis wird die Bezeichnung Geisteswissenschaften zugunsten des sachgerechteren Terminus Ge-

sellschaftswissenschaften verwerfen. Es unterstreicht die prinzipielle Einheit und Zusammengehörigkeit von Natur- und Gesellschaftswissenschaften und definiert die Wissenschaft generell als eine Form des gesellschaftlichen Bewußtseins, konkret als ein auf der Grundlage der Praxis historisch entstandenes System logisch miteinander verknüpfter Kenntnisse, deren Wahrheit durch die Praxis überprüft und präzisiert wird. Der politische Charakter ist dementsprechend der Wissenschaft mit Notwendigkeit immanent; er ist ganz offenkundig bei den Sozialwissenschaften im engeren Sinne wie der Ökonomie, der Soziologie, der Rechts- und Staatswissenschaft und trotz aller Anerkennung ihrer bedingten Eigengesetzlichkeit nicht zu leugnen für die historischen und die Kulturwissenschaften — bei den Naturwissenschaften wird er namentlich dank ihrer Verbindung zur Praxis in Technik, Industrie, Landwirtschaft, Verkehr, Bauwesen und Medizin erkennbar. Die klassische Altertumswissenschaft als integrierender Bestandteil des Wissenschaftssystems ist von dieser Dialektik nicht ausgenommen.

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die wir soeben als eine Blütezeit der klassischen Studien apostrophierten, vermochte diese Dialektik nicht so vordergründig sichtbar zu werden. Die Bourgeoisie hatte sich einen in den einzelnen europäischen Ländern unterschiedlichen Anteil an der politischen Machtausübung errungen, in ökonomischer Hinsicht beherrschte sie infolge der allgemeinen Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise das Feld, und nicht anders war die bürgerliche Kultur zur Kultur schlechthin geworden. Bei ihrer Herausbildung im Zeitalter der Renaissance hatte diese die progressiven Überlieferungen der Antike bewußt rezipiert als eine wirksame Waffe gegen Obskurantismus und mittelalterliche Gebundenheit, jetzt — im beginnenden 19. Jahrhundert — erschien es als selbstverständlich, daß die Antike das Fundament jener bürgerlichen Kultur und das Bildungsgut par excellence abgab, und entsprechend fand die Wissenschaft vom griechisch-römischen Altertum öffentliche Anerkennung und intensive Pflege. Dabei konnten jene gesellschaftlichpolitischen Veranlassungen im Bewußtsein derjenigen, welche die Altertumswissenschaft betrieben, oftmals als selbstverständlich in den Hintergrund tre-

ten, und als im Laufe des Jahrhunderts — mit dem Übergang vom Kapitalismus der freien Konkurrenz zum Monopolkapitalismus — die Bourgeoisie ihre progressive historische Funktion verloren hatte, prägte sie selbst, nunmehr an der Verschleierung der Wirklichkeit stärker interessiert als an ihrer Aufdeckung, die Formel von der angeblich unpolitischen Wissenschaft, die, da sie der eigenen Bequemlichkeit entgegenkam, nicht wenige Gelehrte gläubig aufnahmen. Für die deutsche Altertumswissenschaft hatte diese Einstellung zur Folge, daß von ihren Vertretern nahezu alle Chancen, die Inhalte ihres Fachgebietes einer demokratischen Lebensgestaltung dienstbar zu machen, ungenutzt blieben. Der Liberale Theodor Mommsen bildete die Ausnahme und fand keine Nachfolge.

In der Epoche, in der wir leben, wird, wenn ich nach der Schlußakte der Internationalen Beratung der kommunistischen und Arbeiterparteien vom Jahre 1969 zitieren darf, die Haupttrichtung der Entwicklung der Menschheit vom sozialistischen Welt-system, von der internationalen Arbeiterklasse, von allen revolutionären Kräften — nicht zuletzt denjenigen in den ehemals abhängigen und kolonialen Ländern — bestimmt, während der Imperialismus seine historische Initiative verlor und nicht mehr wiederzuerlangen vermag. In einer solchen Epoche von welthistorischer Transition hat das Problem der Klassegebundenheit und politischen Funktion der Wissenschaft höchste Aktualität gewonnen, und es wäre gewiß eine lohnende Aufgabe, aus einer solchen generellen Einschätzung die Folgerungen herzuleiten, die sich daraus für die griechisch-römische Altertumswissenschaft im besonderen ergeben. Unsere heutigen Erörterungen können jedoch einer so weitgespannten Aufgabe nicht folgen, sondern beschränken sich darauf, die Grundlinien aufzuzeigen, nach denen in denjenigen Ländern, die, an dem Vorbild der Sowjetunion orientiert, in engem Zusammenwirken auf ihren Territorien die sozialistische Gesellschaft errichten, klassische Altertumswissenschaft betrieben und das Erbe der Antike für die neue sozialistische Nationalkultur rezipiert wird. Bereits diese Vorüberlegungen verdeutlichen, daß wir von zwei Gegenständen zu reden haben, die eine dialektische Einheit bilden, die jedoch ihre Besonderheit nicht aufhebt: von der griechisch-römischen Al-

tertumswissenschaft zum ersten als Bestandteil des marxistisch-leninistischen Wissenschaftssystems und von dem antiken Erbe zum anderen als Bestandteil des sozialistischen Kulturerbes.

Wenn wir zuvörderst von der Wissenschaft vom griechisch-römischen Altertum reden wollen, ergibt sich sogleich, nachdem wir vorhin die Wissenschaft generell als ein historisch entstandenes System logisch miteinander verknüpfter Kenntnisse bestimmten, die Frage nach der Stellung jener speziellen Disziplin im Rahmen des marxistisch-leninistischen Wissenschaftssystems. Denn gehen wir allein von den Kriterien der Logik aus, so werden wir von der Geschichte der vorfeudalen, wenn nicht gar der vorkapitalistischen Gesellschaftsformationen zu reden haben und innerhalb dieses recht weitgespannten Geschichtsbereiches nach dem geographischen Prinzip die Geschichte Griechenlands und die Geschichte Italiens unterscheiden müssen (« Geschichte Roms » würde bei einem solchen Vorgehen bereits ein Abweichen von der Logik ausmachen!). Die griechischen und die italienischen Phänomene, und davon wieder besonders die sozialökonomischen, treten bei einem solchen logischen Prozedieren neben die anderen mediterranen Entwicklungen und vermögen Wesentliches zu einer komparatistischen Betrachtung beizutragen, welche, um die zugrunde liegenden Gesetzmäßigkeiten aufzufinden, aus dem Besonderen das Allgemeine abstrahiert. Ich plädiere daher mit Nachdruck für die Herausbildung einer derartigen « Alten Geschichte » vom neuen Typ, welche, stark theoretisch orientiert und interessiert, den für ihre Epoche universalen Raum überblickt und im vollen Sinne eine Sparte der Geschichtswissenschaft — und nur der Geschichtswissenschaft — ausmacht. Gleichzeitig ist jedoch zu unterstreichen, daß diese sich neu herausbildende und neu erblühende, aus der Wissenschaftssystematik mit logischer Kraft entwickelte Disziplin, die zum Beispiel der sowjetischen Fachzeitschrift « БЕТННΚ ΔΡΕΒΗΝ ΝΤΟΡΝΝ » ihr Profil verliehen hat, nicht arbeitsfähig, ja überhaupt nicht denkbar wäre ohne die Materialien, welche ihr die historisch gewachsenen Altertumswissenschaften — und darunter als eine nicht ungewichtige die vom griechisch-römischen Altertum — mit sich beständig verfeinern-

der Methodik in Jahrhunderten aufbereiteten und mit den ihnen spezifischen Mitteln immer neu aufbereiten.

Weil aber die Wissenschaft vom griechisch-römischen Altertum, wie wir eingangs andeuteten, nicht aus abstrakten Überlegungen heraus ins Leben trat, sondern aus sehr konkreten, vorwärtsweisenden gesellschaftlichen Bedürfnissen und Veranlassungen erwuchs und sich im Verlaufe der Jahrhunderte ihre Physiognomie ausprägte, so läßt sie sich nicht ohne weiteres unter einem einzigen Oberbegriff subsumieren. Da mit Phänomenen befaßt, die in einer geschichtlichen Vergangenheit entstanden und wirksam wurden, ist sie zweifelsohne in erster Reihe eine historische Wissenschaft; da jene Wirksamkeit jedoch bis in die Gegenwart anhält und die Objekte der Altertumskunde zu wesentlichen Teilen zum kulturellen Erbe unserer Gegenwart und der absehbaren Zukunft gehören, ist sie nicht minder Kultur und pädagogische Wissenschaft. Diese Aussage impliziert das Faktum, daß die klassische Altertumswissenschaft mit Teilen ihres Forschungsgegenstandes in die Literatur-, die Kunst- und die Religionswissenschaft sowie in die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte hineinragt. Hinzu kommt ferner, daß sie zu einem beträchtlichen Ausmaß Beschäftigung mit Sprachen darstellt und sich von daher mit verschiedenen Zweigen der Linguistik berührt. Dabei liegen Wesen und Besonderheit der klassischen Altertumswissenschaft darin, daß sie jene zum Teil recht divergierenden Aufgaben und Forschungsgebiete nicht lediglich additiv zusammenführt, sondern zu einem System vereinigt, in dem sich sozialökonomische Basis sowie Leben und Denken der im Laufe der Jahrhunderte sich gründlich wandelnden griechisch-römischen Gesellschaft widerspiegeln und das zugleich das Nachwirken dieser Gesellschaft sowie die Nutzung ihres progressiven Erbes für die Gegenwart einbegreift. Diese Komplexwissenschaft, deren Umfang und Inhalte zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts Friedrich August Wolf und August Boeckh als Frucht und Ausdruck des bürgerlichen Neuhumanismus programmatisch bestimmten, hat in den letzten Jahrzehnten in sozialistischen, kapitalistischen und Entwicklungsländern eine vordem ungeahnte Ausdehnung erfahren, wobei die ihr innewohnenden Ansätze zu dezidiert marxistischen Fra-

gestellungen zunehmend stärker genutzt werden.

Es wäre demnach, so dürfen wir resümierend feststellen, eine unangemessene, ja dogmatische Einschränkung, wenn wir bei der Bestimmung des Ortes, den die klassischen Studien im marxistisch-leninistischen Wissenschaftssystem einnehmen, lediglich den logischen Aspekt ins Auge fassen wollten. Vielmehr gilt es, zugleich das historisch Gewachsene zu berücksichtigen und seine Möglichkeiten zur Systemintegration kräftig zu fördern. Diese Anerkennung der historisch gewachsenen klassischen Altertumswissenschaft, verbunden mit der Forderung, in ihr den angedeuteten Trend nach verstärkter marxistisch-leninistischer methodologischer Durchdringung voranzutreiben, begreift die Verpflichtung ein, mit den durch jene dargebotenen Materialien und Methoden die Weiterentwicklung der vorhin angesprochenen neuen historischen Disziplin zu unterstützen, welche um eine universale Aufdeckung der Gesetzmäßigkeiten der vorfeudalen Gesellschaftsentwicklung bemüht ist. Beide Disziplinen haben ihren Platz im marxistisch-leninistischen Wissenschaftssystem, dem gleichen Ziele verbunden, unterschieden jedoch durch die Aufgaben im Detail und dabei gewiesen auf Zusammenarbeit und wechselseitige Unterstützung.

Es ist aber noch eines anderen Zusammenhange zu gedenken, wenn wir von den Aufgaben der klassischen Studien in den Ländern des real existierenden Sozialismus reden wollen. Wir haben vorhin dieses Wissenschaftsgebiet in seiner doppelten Funktion charakterisiert, indem wir einmal von der umfassenden, über die Grenzen der Althistorie im landläufigen Sinne hinausgreifenden Wissenschaft sprachen, und haben sodann auf das antike Erbe als Bestandteil des sozialistischen Kulturerbes hingewiesen. Während indes für die Bestimmung der Inhalte und Aufgaben der griechisch-römischen Altertumswissenschaft seit Wolf und Boeckh vielfältige Erörterungen geführt wurden, hat dem Nachleben der Antike und der Rezeption ihres Erbes sehr viel geringere theoretische Aufmerksamkeit gegolten. Wir müssen daher, um für unsere Auseinandersetzungen sicheren Boden zu gewinnen, notwendigerweise mit Begriffsbestimmungen und definitorischen Abgrenzungen beginnen.

Alle frühen Kulturen haben bald stärker, bald weniger stark

auf spätere Zeiten und Gesellschaften eingewirkt; diese Einwirkung wird namentlich in bezug auf die Antike mit dem gelegentlich auch in andere Sprachen übernommenen Begriff Nachleben bezeichnet. Sie vollzog sich auf zwei Entwicklungswegen von durchaus unterschiedlichem Charakter, die deshalb womöglich auch terminologisch voneinander unterschieden werden sollten.

Als Nachwirken der Antike bezeichne ich die unreflektierte Aufnahme und Nutzbarmachung vornehmlich von wirtschaftlichen, wissenschaftlichen und technischen Errungenschaften des griechisch-römischen Altertums durch Nachbarvölker oder — nach dem Niedergang des römischen Reiches — durch die mittelalterliche Feudalgesellschaft. Hierbei handelt es sich um einen objektiven, relativ klassenindifferenten, vornehmlich durch die historische Kontinuität bestimmten Prozeß, der in den Sprachen, in der materiellen Kultur und zahlreichen anderen Lebensbereichen der Völker Europas und des Mittelmeergebietes seinen Niederschlag fand und bis heute noch nachwirkt, etwa in der Weise, daß wir in kaum einer europäischen Sprache auch nur einen Satz zu formulieren vermögen, ohne durch Lehn- oder Fremdwortgut an das Nachwirken der Antike erinnert zu werden.

Dieser Kontinuität des Nachwirkens der Antike steht die Diskontinuität der zweiten Entwicklungslinie, der Antikerezeption, gegenüber. Hier geht es um die gewollte, bewußte, reflektierte Aufnahme ausgewählten Kultur- und Ideengutes des griechisch-römischen Altertums zu dem Zwecke, daß durch die für vorbildlich oder in anderer Weise für bedeutungsvoll erachteten Inhalte eigene ideologische und kulturelle Bedürfnisse befriedigt, eigene weltanschauliche und ethische Interessen gefördert, eigene politische und moralische Überzeugungen gefestigt werden. Jede Rezeption ist orientiert an den Bedürfnissen ihrer eigenen Gegenwart, in deren Dienst sie diejenigen Errungenschaften der Vergangenheit stellt, die dafür jeweils als optimal geeignet erscheinen. Antikerezeption in diesem Sinne begleitet die Aufstiegsepochen der Bourgeoisie — zum ersten die Renaissance, um mit Friedrich Engels zu reden, « die größte Revolution, die die Erde bis dahin erlebt hatte » und zugleich die Epoche, in der die moderne Naturwissenschaft begründet wurde; zum zweiten die Aufklärung und die Klassik, welche nach Karl Marx der An-

tike die heroischen Illusionen entnehmen, deren die Bourgeoisie bedurfte, « um den bürgerlich beschränkten Inhalt ihrer Kämpfe sich selbst zu verbergen und ihre Leidenschaft auf der Höhe der großen geschichtlichen Tragödie zu halten », und mit jenen Illusionen die Grundlagen des neuhumanistischen Persönlichkeitsideals, in dem sich das Wahre, Gute und Schöne in vollkommener Harmonie zu höchstem Menschentum, eben zur Humanität, verbinden sollten.

Selbständig neben und zugleich in enger Wechselbeziehung zu der Antikerezeption steht die Wissenschaft vom griechisch-römischen Altertum, deren Entwicklung wir bereits in anderm Zusammenhang betrachteten. Antikerezeption und Wissenschaft vom griechisch-römischen Altertum prägen gemeinsam das Antikebild der sie tragenden Klasse für einen bestimmten Ort und eine bestimmte Zeit. Das Antikebild wird also nicht nur durch den Erkenntnisfortschritt der Forschung, sondern nicht minder durch die gesellschaftlichen Orientierungen bestimmt, die in den jeweiligen Rezeptionsformen ihre Widerspiegelung finden. Nicht zufällig erblühten daher die klassischen Studien in den vorhin angesprochenen Aufstiegsepochen der Bourgeoisie, für deren Weltanschauung und Menschenbild die Ergebnisse der Altertumswissenschaft unentbehrlich schienen.

Will man endlich die Gesamtheit dieser Beziehungen einer Gruppe von Menschen unter einem Obergriff zusammenfassen, das heißt die Beziehungen einer Gesellschaft, eines Volkes, einer Nation oder einer Klasse, so bietet sich dafür die Bezeichnung Antikeverhältnis an. Diese Bezeichnung würde nicht nur auf das Nachleben des klassischen Altertums — auf dem Wege sowohl über das objektive Nachwirken als auch über die subjektive Rezeption — hinweisen, sondern die wissenschaftliche Beschäftigung mit dieser Epoche in der Vielfalt ihrer Erscheinungen einschließlich ihres Nachlebens einbegreifen. Soll endlich über die Antikebeziehung eines einzelnen, eines Dichters, Künstlers, Philosophen oder Staatsmannes gesprochen werden, so möchte ich von Antikebegegnung reden — dabei versteht es sich von selbst, daß in diese individuelle Antikebegegnung die mannigfaltigen Formen des Antikeverhältnisses der sozialen Gruppe mit einfließen, der jenes Individuum zugehört.

Was ergibt sich aus allen solchen Überlegungen konkret für unser Thema, für die Stellung der klassischen Altertumswissenschaft in der sozialistischen Staatengemeinschaft? Vor allem wohl dies, daß die Funktion der klassischen Altertumswissenschaft und des durch sie vermittelten antiken Erbes nicht in allen Ländern jener Staatengemeinschaft die gleiche sein kann, sondern durch unterschiedliche geographische und historische Voraussetzungen bestimmt ist. Wir werden also stets von Gemeinsamkeiten und von Besonderheiten zu reden haben.

Die gemeinsame Grundlage der wissenschaftlichen Behandlung des griechisch-römischen Altertums ist die marxistisch-leninistische Geschichtstheorie, der historische Materialismus. Orientiert auf eine Erforschung der Gesellschaft in ihrer Totalität, übernimmt der historische Materialismus auf einer höheren Ebene die Konzeption einer umfassenden Altertumswissenschaft, die bestrebt ist, die Geschichte der Antike in ihren inneren Zusammenhängen wie in ihren allseitigen Wechselwirkungen als einen Entwicklungsprozeß zu erforschen, der durch objektive Gesetzmäßigkeiten bedingt ist. Das bedeutet, daß eine unter solchem Signum betriebene Altertumswissenschaft die Geschichte der gesellschaftlichen Entwicklung nicht mehr nur auf die Handlungen von Königen und Heerführern, auf die Aktionen einer kleinen Oberschicht reduzieren kann, sondern sich vor allem mit der Geschichte der Produzenten der materiellen und ideellen Güter, mit der Geschichte der werktätigen Volksmassen als der Gestalter der Historie beschäftigen muß. Sie kann sich ebensowenig damit begnügen, die Triebkräfte der historischen Entwicklung lediglich in den offen zutage liegenden Anschauungen und Ideen der Gesellschaft zu suchen, sondern muß die solche Ideen auslösenden ökonomischen und sozialen Ursachen aufdecken und ergründen. Sie darf sich endlich nicht darauf beschränken, eine Vielzahl von Fakten festzuhalten und detailliert zu beschreiben, sondern muß sich bemühen, diese Einzelfakten zu ordnen und durch solches Ordnen die in der Geschichte wirkenden Kräfte zu erkennen und ihre Gesetzmäßigkeiten aufzuzeigen. Dabei kommt es ihr zugute, daß sie es mit einem räumlich wie zeitlich verhältnismäßig leicht zu überschauenden Geschichtsablauf zu tun hat, für dessen Erhellung ein beträchtliches

Quellenmaterial zur Verfügung steht. Die bürgerliche Altertumswissenschaft hat in der Sammlung und Bereitstellung historischen Materials Dauerndes und Mustergültiges geleistet; der marxistisch-leninistischen Altertumswissenschaft bleibt der nächste Schritt auf eine qualitativ höhere Stufe, welche den Schluß von der einzelnen Erscheinung auf das Allgemeingültige, welche die Erkenntnis der in der Gesellschaftsentwicklung wirkenden Gesetze erlaubt. Erst eine solche das große Erbe der Vergangenheit voll rezipierende und doch zugleich entscheidend darüber hinausführende Altertumswissenschaft vermag ihrer Funktion in der sozialistischen Gesellschaft gerecht zu werden; allein eine solche Wissenschaft ist imstande, der Arbeiterklasse auf ihre Fragen gerade auch and die alte Geschichte — Bertolt Brecht hat sie in seinem Gedicht « Fragen eines lesenden Arbeiters » unnachahmlich treffend formuliert — Antwort zu geben; allein eine solche Wissenschaft besitzt die Kraft, um die Vergangenheit der historischen Wahrheit und Wirklichkeit gemäß zu interpretieren und aus den dabei gewonnenen Einsichten heraus die Gegenwart zu verändern.

Aus solchen Überlegungen ergeben sich die Schwerpunkte der marxistisch-leninistischen Altertumsforschung: Das Aufkommen und die Entwicklung der sozialökonomischen Struktur der antiken Gesellschaft, die darauf beruhende Periodisierung der alten Geschichte, die Bedeutung der Übergangsepochen, das Verhältnis von gesellschaftlicher Entwicklung einerseits und künstlerischer, ja überhaupt kultureller Entwicklung andererseits, die Entstehung und Entwicklung des dialektischen und materialistischen Denkens in der Antike und manche andere mehr. Neben solchen Generalia ist sodann an das zu erinnern, was vorhin über das Nachwirken der Antike gesagt wurde, da durch die daraus resultierenden Besonderheiten die Altertumsforschung in den verschiedenen Ländern ihr spezifisches Kolorit empfängt. Aber auch die differenten Formen der Antikerezeption sind in Betracht zu ziehen, sind sie doch, wie wir bereits in anderm Zusammenhang festhielten, von erheblichem Einfluß auf Antikebild und Antikeverhältnis der einzelnen Völker. Mit wenigen Beispielen soll das angedeutet werden.

Die Deutsche Demokratische Republik und die Volksrepu-

blik Polen liegen auf Territorien, die niemals zum Imperium Romanum gehörten, wiewohl sie noch im Einflußbereich des römischen Handels lagen. Das unmittelbare Nachwirken der Antike war hier also ungleich geringer als im Rhein-Donau-Gebiet oder in Westeuropa, wo zahlreiche Monumente auch heute noch sichtbar davon künden. Mittelbar und später wirkte natürlich die Antike auch hier. Vor allem prägte frühbürgerliche und bürgerliche Antikerezeption die geistige Physiognomie dieser Territorien, indem Renaissance und Humanismus einerseits, Aufklärung und Klassik andererseits eine tiefe Wirkung übten und das altklassische Erbe mit Einschluß des griechischen fest in der allgemeinen Bildung verankerten, wodurch wiederum die Forschung nachhaltig stimuliert wurde. Ein Antikebild entstand, welches die Antike in ihrer Totalität erfaßte, aber zugleich als das Land in der Ferne begriff, in dem die Götter wohnten... Die sozialistische Antikerezeption, von der weiter unten noch die Rede sein wird, fand hier viele Anknüpfungspunkte, mußte aber ebensoviele unhistorisch idealisierende Überkrustungen beiseite räumen.

Rumänien, um ein anderes Exemplum anzuführen, liegt auf dem Orbis antiquus; von den Römern, ihrem Vordringen und ihrer Kultur, aber auch von den Dakern und ihrem Heldentum zeugen schriftliche Nachrichten und materielle Überreste, die hochgehalten werden und zur Festigung des Nationalgefühls beitragen. Die ausgehende Feudalepoche Rumäniens ist durch einen so mächtigen byzantinischen Einfluß gekennzeichnet, daß man von Rezeption sprechen möchte, durch sie wurde Antike, freilich in einseitiger Optik, vermittelt; der abendländische Humanismus drang dagegen nur bis nach Transilvanien vor. Das 19. Jahrhundert brachte eine breite Schichten erfassende Besinnung, der Romanitas zugehörig zu sein, während die intensive archäologische Tätigkeit der Sozialistischen Republik Rumänien, verbunden mit wirksamer Popularisierung, die antike Vergangenheit verlebendigte.

Vielgestaltig endlich ist das Antikeverhältnis der Völker der Sowjetunion. Auf das russische Volk wirkten, hinsichtlich der einzelnen Klassen übrigens in sehr unterschiedlicher Weise, bestimmend die mediävale byzantinische Tradition, sodann die von

der westeuropäischen Renaissance ausgehenden Einflüsse, weiter das neuhumanistische Gedankengut, das die russische Bourgeoisie in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts besonders von Deutschland her aufnahm, und endlich die durch Gelegenheitsfunde wie durch systematisch betriebene Bodenforschung geweckte Besinnung darauf, daß weite Teile des russischen Landes zum *Orbis antiquus* gehört hatten. Die Antikebeziehung der Armenier und Georgier hingegen prägte eine lange währende, nahezu kontinuierliche Verbindung dieser Völker zu der griechisch-römischen wie der byzantinischen Welt, dagegen fehlte diesem Verhältnis die Erneuerung in Gestalt einer bürgerlichen Renaissance. Noch geringer sind die historischen Berührungen der Völker des sowjetischen Orients, für deren Frühgeschichte andererseits die Antike vielfache Quellen an die Hand gibt, die weithin unter diesem Aspekt noch der Aufbereitung harren.

Die Antikerezeption der Völker der sozialistischen Staatengemeinschaft muß somit von im einzelnen recht unterschiedlichen inhaltlichen Voraussetzungen ausgehen und verfügt dennoch zugleich über eine fest gemeinsame Grundlage in Gestalt der marxistisch-leninistischen Theorie vom Kulturerbe.

Unter Kulturerbe versteht diese Theorie die Gesamtheit der der Menschheit von vergangenen Epochen überlieferten Kulturwerte, die einer kritischen Überprüfung, einer Entwicklung und Anwendung je nach den konkreten geschichtlichen Aufgaben der Gegenwart, je nach den objektiven Kriterien des gesellschaftlichen Fortschritts bedürfen. Die Sorge um diese Gesamtheit der humanistischen und progressiven Kulturtraditionen macht einen Bestandteil sozialistischer Kulturpolitik aus, geboren aus der Erkenntnis, daß, was Sozialismus ist und für die Menschen bedeutet, sich nur dem tief und dauerhaft erschließt, der auch mit den Erfahrungen und Zeugnissen der Geschichte lebt. Eine so bedeutsame Funktion des Kulturerbes im Prozeß der Herausbildung sozialistischer Persönlichkeiten und bei der Gestaltung der sozialistischen Lebensweise beinhaltet zugleich die Feststellung, daß Erbpflege nicht darini bestehen kann, die überkommenen Werte lediglich zu konservieren und vielleicht gar noch unhistorisch idealisierend zu überhöhen; vielmehr kommt es darauf an, diese Werte kritisch anzueignen und für die Lösung

der Gegenwartsaufgaben zu aktivieren: « Entwicklung der besten Vorbilder, Traditionen und Ergebnisse der bestehenden Kultur, ausgehend von der marxistischen Weltanschauung und den Lebens- und Kampfbedingungen des Proletariats in der Epoche seiner Diktatur », um eine Formulierung Lenins aus einem Resolutionsentwurf zu zitieren. Die Formulierung unterstreicht die Aufgabe, jene Leistungen der Vergangenheit, welche das Kulturerbe ausmachen, aus ihren geschichtlichen Entstehungsbedingungen und damit zugleich in ihrer Widersprüchlichkeit zu begreifen und von diesem Ausgangspunkt her die den jeweiligen Bedürfnissen entsprechenden Inhalte applikabel zu machen. Die Formulierung engt in keiner Weise ein, sondern postuliert vielmehr ein komplexes wissenschaftliches Herangehen, um für die Aneignung gegenwärtig zu halten, was den sich verändernden Erfordernissen gemäß ist.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß im Rahmen einer derart verstandenen Erbeaneignung der Hinterlassenschaft der Antike eine gewichtige Funktion zukommt, und das umsomehr, als dieses Erbe nicht nur in seiner Unmittelbarkeit gegenwärtig ist, sondern darüber hinaus in der mannigfaltigen Ausgestaltung, Um- und Weiterbildung durch später Epochen, vornehmlich durch Renaissance und Humanismus, Klassik und Aufklärung. Ihr Fundament findet diese sozialistische Antikerezeption in der marxistisch-leninistischen Wissenschaft vom griechisch-römischen Altertum und seinem Weiterwirken. Aufbauend auf den bedeutenden Leistungen der bürgerlichen Altertumswissenschaft bei der Sammlung und Aufbereitung des historischen Quellenmaterials und zugleich deren ideologische Schranken überwindend, bemüht sie sich um die Darstellung der historischen und kulturellen Entwicklung der Völker des *Orbis antiquus*. Jedem Eurozentrismus feind, betrachtet sie ihr Forschungsgebiet eingebettet in die umfassende welthistorische Entfaltung der vorfeudalen Gesellschaften, ohne darum die spezifische Funktion der Antike in der universalgeschichtlichen Progression außer acht zu lassen. Fern von jeder Idealisierung erfaßt sie das antike Erbe in allen seinen Erscheinungen, erklärt es in seinen Entstehungs- und Wirkungsbedingungen sowie in seinen Widersprüchen und bereitet es als eine ihrer vordringlichen gesellschaftli-

chen Aufgaben für eine mögliche Rezeption auf. Im Zusammenwirken mit anderen Disziplinen — ich nenne paradigmatisch die allgemeine und die Kulturgeschichte, die Renaissance- und Humanismusforschung sowie die verschiedenen neuphilologischen und kunsthistorischen Zweige — untersucht sie die unterschiedlichen Formen des Nachlebens der Antiks und erörtert Veranlassungen, Inhalte und Wirkungen der verschiedenen Rezeptionsperioden bei den einzelnen Völkern.

Umfang und Gegenstand der Aneignung des antiken Erbes wechseln nach den sich wandelnden politischen, ideologischen und kulturellen Anliegen der jeweiligen Gegenwart; denn eine jede Antikerezeption und vollends die sozialistische ist darauf gerichtet, mit in der Vergangenheit erworbenen Erfahrungen, Errungenschaften und Leistungen der Gegenwart zu dienen, die jene Hinterlassenschaft auf höherer Ebene reproduziert. Die Dialektik von Historizität und Aktualität des Erbes wird sichtbar: Aus der Gesamtheit der Erscheinungen, welche der Altertumsforscher wissenschaftlich präsent hält, wird rezipiert, was in der gegebenen Situation Aktualität erlangte, und zurückgewiesen, was dem progressiven Vorwärtsschreiten entgegensteht. Unter solchen Prämissen ergeben sich für die Antikerezeption der sozialistischen Staatengemeinschaft etwa folgende Schwerpunkte.

Rezipiert wird die durch die antike Wissenschaft theoretisch erfaßte und praktisch entwickelte Rationalität als Ausgangspunkt für die moderne Wissenschaft — in Übereinstimmung mit der Feststellung von Friedrich Engels, daß die moderne Wissenschaft, « will sie die Entstehungs- und Entwicklungsgesetze ihrer heutigen allgemeinen Gesetze verfolgen », genötigt sei, « zurückzugehn auf die Griechen ». Rezipiert werden weiter als ein erster Modellfall der ursprüngliche Materialismus und das dialektische Denken in naturwüchsiger Einfachheit, wie sie — ich lehne mich wiederum an Wortprägungen von Friedrich Engels an — die antike Philosophie entwickelte, wenn sie die theoretische Naturwissenschaft, aber auch die Gesellschaftstheorie begründete, denn das historische Herangehen macht ja ein Lebenselixier marxistischen Philosophierens aus. Rezipiert wird

ferner der Humanismus der Antike, der in einer denkbar inhumanen Gesellschaftsordnung ein Humanitätsideal prägte, das in der Zeit seines Aufkommens Utopie bleiben mußte, vielmehr nach historischer Gesetzmäßigkeit erst in der klassenlosen Gesellschaft verwirklicht werden kann; es ist zum unverlierbaren Bestandteil des realen sozialistischen Humanismus geworden, der es auf einer höheren Stufe aufhebt. Rezipiert werden sodann als Erscheinungsformen jenes Ideals das vom Bewußtsein menschlicher Autonomie und Schöpferkraft geprägte Prometheische Weltbild sowie das Postulat der vielseitig und harmonisch entwickelten, als gesellschaftliches Wesen, als zön politikon, sich entfaltenden Persönlichkeit, dem die klassische Polis nacheiferte; in allen seinen vorwärtsweisenden Zügen ist es in das pädagogische Leitbild der sozialistischen Persönlichkeit eingegangen. Rezipiert werden endlich klassische Hochleistungen auf dem Gebiete der Literatur, der Kunst und des Theaters als noch immer Kunstgenuß gewährende Zeugnisse einer nicht wiederkehrenden geschichtlichen Kindheit der Menschheit, wie Karl Marx, Kenner, Interpret und Verehrer der Antike, mit einer in der Aufklärung vorgebildeten brillanten Metapher formulierte, sowie mit wohlbegründeter Einbeziehung des antiken Mythos solche Bestandteile des Formenschatzes und der Vorstellungswelt antiken Kunst- und Literaturschaffens, in denen sich noch immer gültige Mittel und Möglichkeiten realistischer Kunstgestaltung und modellhafter Verallgemeinerung darbieten. Und rezipiert wird nicht zum letzten die im Athen des 5. vorchristlichen Jahrhunderts ausgebildete Vorstellung einer gesellschaftsbezogenen Kunstübung, die den Künstler als den beauftragten Gestalter der sozialen, politischen und ideologischen Grundfragen seiner Zeit begriff, dessen Leistungen die freie Bürgergemeinde mit Sachverständnis und Kritik bejegnete.

Die sozialistische Antikerezeption ist weit davon entfernt, der Gefahr einer universalen Überhöhung und Idealisierung der Antike zu unterliegen, nach welcher der real existierende Sozialismus nicht mehr wäre als die bloße Vollstreckung der humanitären Ideale und Utopien einer fernen Vergangenheit; sie gründet sich vielmehr auf das Wissen um Kontinuität und Gesetzmäßigkeit der Historie sowie auf den Anspruch der sozia-

listischen Gesellschaft, rechtmäßige Erbin aller fortschrittlichen geschichtlichen Leistungen und Traditionen der Menschheit zu sein.

J. IRMSCHER

CATULLUS C. 55

Oramus, si forte non molestumst,
 Demonstres, ubi sint tuae tenebrae.
 Te campo quaesivimus minore,
 Te in circo, te in omnibus libellis,
 Te in templo summi Iovis sacrato,
 In Magni simul ambulatione.
 Femellas omnes, amice, prendi,
 Quas vultu vidi tamen sereno.
 *A vel te sic ipse flagitabam:
 "Camerium mihi, pessimae puellae".
 Quaedam inquit, nudum reduc**
 "En heic in roseis latet papillis".
 Sed te iam ferre Herculei labos est.
 Tanto ten fastu negas, amice?
 Dic nobis ubi sis futurus, ede
 Audacter, committe, crede lucei.
 Num te lacteolae tenent puellae?
 Si linguam clauso tenes in ore,
 Fructus proicies amoris omnes:
 Verbosa gaudet Venus loquella.
 Vel si vis, licet obseres palatum,
 dum nostri sis particeps amoris¹.

Although a generally straightforward poet, in whom, as Professor G.P. Goold says in his stimulating lecture, *Interpreting Catullus*², « one might imagine every jot and title of interpretation must long ere now have been settled, « Catullus still poses commentators some puzzles, such as c. 4, with its « host

¹ I have given Kroll's text and, at lines 5-6, Palmer's punctuation.

² *An Inaugural Lecture, Delivered at University Colleg, London, 7 November 1973*; (Constable Ltd., Edinburgh 1974).

of puzzling, unanswered and unanswerable questions », according to F. Coply³; c. 35, the commentators on which, according to the same writer⁴, « leave the reader with a sense of disappointment; he feels that he has learned much, but that he still does not know what the poem means »; not to mention what Bayet⁵ calls « la pratique de l'énigme proposée aux beaux esprits »; referring to poems 92 and 112.

Not the least productive of dispute has been poem 55, to which this paper is devoted; for this is one of those cases, I believe, where attentive study may disclose significance and artistry in a poem that on the surface looks rather pointless. Why should a poet devote a poem to such a non-event as his having been unable to find a missing friend? Commentators resort to referring to Plautus *Amphitruo* 1009 ff. But this passage, although some memory of it may well have influenced the wording of Catullus' poem, is an integral part of the plot of a play, and therefore not to be compared with an independent, self-contained poem. The same holds true of the other passages cited, *Epidicus* 197 ff., in which the scheming slave is putting on an act, as he announces at 195: « adssimulato quasi per urbem totam hominem quaesiveris », and Terence *Ad.* 713 ff.⁶ If plays are to be cited, more relevant, I suggest, would be a passage in James Shirley's « Love in a Maze » (1631), Act V sc. 4 *ad init.*: « Where in the name of simplicity should master be all this while? I have been at six ordinaries (= cheap eating-houses), twelve taverns, and, I think, four-andtwenty bawdy-houses, and yet cannot find him ». Here the humour lies in the fact that the places where the master is being sought are all disreputable; and I suggest that, essentially, this is the case in our poem.

³ TAPhA 1958 p. 9; (*Approaches to Catullus*, ed. K. QUINN, p. 129).

⁴ AJPh 1953 p. 149; (*Approaches...*, p. 173).

⁵ *Entretiens sur L'Antiquité Classique*, tome II, p. 25.

⁶ Such things are natural in a drama; cfr., e.g., KILLIGREW, *The Parson's Wedding*, (1663), Act. III. sc. 5: « 'Sblood, I thought you had been sunk; I have been hunting you these four hours. Death, you might have left word, and not put me to hunt like Tom Fool ».

Catullus, although rightly reckoned as not being rhetorical, as compared with Propertius and Ovid, can have been no more exempt than anyone else from the effect of the schooling in rhetoric that was the lot of all; and « la natura ha armonicamente cospirato con lo studio alla sua formazione intellettuale », (Lenchantin *Introd.* viii). The influence of rhetoric has tended to be underestimated. As Italo Lana says in his review of Lausberg's *Handbuch der literarischen Rhetorik*⁷, « Effettivamente la retorica era il crogiuolo della letteratura, della filosofia, della vita pubblica e della scuola, nel mondo antico: chi non riesce a valutare esattamente la portata della retorica nel mondo antico, di tale mondo non potrà mai avere visione chiara e storicamente valida »; and, quoting Lausberg, « come l'esercizio della retorica pratica educa i poeti, così l'esercizio nella retorica teoretica educa il pubblico ». His strictures, at the beginning of his review, of modern neglect of ancient rhetoric were made for the English-speaking world also by Gildersleeve in 1903⁸, and by Professor Getty in his edition of Lucan Bk. I (1935/1940), who rightly remarks that, while many scholars refer to the influence of rhetoric on such-and-such an author, few take the trouble to explain how this rhetorical training manifests itself in a particular work, or how important a knowledge of it is for the interpretation of a given oration or poem. Apart then from some philosophically-minded people (see Kroll on Cic. *Or.* 142), who felt like Victor Hugo, with his « guerre à la rhétorique », and Verlaine, with his « prends l'éloquence et tords-lui son cou », rhetoric reigned supreme.

In high esteem as a method of rhetorical adornment was irony, of which Cicero says (*De Or.* III 53, 203) « quae maxime quasi irreperit in hominum mentes, alia dicentis ac significantis dissimulatio; quae est periucunda cum in oratione non contentione sed sermone tractatur »; and (ib. II. 67, 269 ff.), « urbana dissimulatio est cum alia dicuntur ac sentias... cum toto genere orationis severe ludas... genus est perelegans et cum gravitate

⁷ *Rivista di Filologia* 1962 p. 312 ff.

⁸ *AJPh* 1903, pp. 101-111 (cited by Getty in his ed. of Lucan Bk. I).

salsum cumque oratoriis dictionibus tum urbanis sermonibus accomodatum ».

Collignon wrote of the *Satyricon* (*Étude sur Pétrone*, p. 59): « Peut-être apres tout, le morceau tout entier, même dans les parties que nous avons supposées sérieuses, n'est-il qu'un contraste cherché et une longue ironie? » I believe that this is true of Catullus II. Irony is, of course, easily misunderstood. Not to go into famous modern instances, such as that of Defoe who, himself a Dissenter, and living under a sympathetic government, wrote an ironical tract, « The Shortest Way with the Dissenters », (1703), for which he was jailed and pilloried by the authorities who completely misunderstood his meaning; or Swift's amusing « Papers of Isaac Bickerstaff »; even the ancients, who seem to have had more delicate ears for ironical nuances, could not always distinguish between jest and earnest. Demetrius *De Elocutione* 291, writing on a passage of the *Telae* of Aeschines Socraticus, says:

ἀπορίαν παρέχοι εἴτε θαυμασμός εἴτε χλευασμός ἐστι

and Diogenes Laertius (II 27) may have misunderstood the nature of the ironical commendation of Socrates in *Clouds* 358 ff. (cfr. Gramm. Graeci III. p. 14, i, 5: ὅταν ἐπιγελῶν τις ἀντὶ τοῦ δεῖξαι φανερώς ὅτι ψέγει αὐτὸν δοκῇ τοῖς λόγοις ἐπαινεῖν). In the same passage of the *Clouds*, two very learned modern commentators, Starkie and Van Leeuwen, differ as to whether the praise of Prodicus is ironical or earnest (Starkie, *Appendix* on line 361, p. 325). It is not surprising that moderns can misunderstand irony in the ancients, since they often misunderstand it among themselves.

But since, as Aristotle said⁹, καταφρονητικὸν ἢ εἰρωνεία one might expect to find it much in use in such an acknowledged master of invective as Catullus, whose range extends « depuis la plaisanterie élégante jusqu'au "gros sel" » (Bayet)¹⁰.

⁹ *Rhetoric* II. 1379 b.

¹⁰ *Cit.*, p. 24.

Professor A.D. Leeman, *Orationis Ratio* I. p. 138, wrote of Catullus' address to Cicero: « The mock Ciceronian exuberance of the five superlatives gives an extra point to the poem, which, in complete misunderstanding of its atmosphere, has been styled 'a brilliant compliment to the orator' »; and Professor C.W. Mendell (*Latin Poetry*, p. 35) ¹¹ called it: « an ironical blast at the great Cicero, so urbane as to be taken literally by many critics as humble praise ». Professor Goold (op. cit. p. 11) even says that « the dedication to Cornelius is a jest ». Kroll suspected that in the high-flown praise of Aurelius and Furius in c. 11, « ihr Lob ironisch gemeint und die scheinbare Erteilung des Auftrages an sie ein Hohn für Lesbia sein sollte »; and little wonder, in view of the utter scorn and insult Catullus pours on the pair in c. 16 (Cfr. H.D. Rankin on this poem in *Symbolae Osloenses* vol. LI, 87-94). Quinn ¹² spoke of his « exploiting irony and ambiguity dexterously in Poem 7 », a poem generally taken as straightforward ¹³.

Poem 55 opens with a question, and continues with three more questions at 14-17, and these, I believe, are all meant ironically, belonging to the class of questions referred to as « non sciscitandi gratia sed instandi » (Quint. ix 2,7), or rather, as in this case, *vituperandi*. Such a question is that given in Cic. *De Or.* II. 277, in which a supposedly effeminate man, Egilius, is asked: « Quid tu, Egilia mea? quando ad me venis cum tua colu et lana? »; and the series of questions in Juvenal 3.292

¹¹ Yale University Press, 1965.

¹² *Docte Catulle*, in J.P. SULLIVAN, *Critical Essays on Roman Literature*, (1962) p. 49.

¹³ Apart from obvious cases, like c. 23, no doubt there are other examples of irony (see, e.g., I.B. EDWARDS, in TAPhA 1928, p. 23 ff). HERESCU, *Autour de l'ironie de Catulle*, in « Rivista Classica 1941/42 pp. 128-137 (the bibliographical entry in Kroll's 1960 edition, p. 303, is misleading in giving this article as appearing in the *Classical Review*), remarks that: « L'ironie de Catulle est souvent passée inaperçue ». DOREY, *Roman Drama*, p. 36, remarks on ancient audiences' taste for dramatic irony. Would the irony of Cicero's remark to Laberius (Macrobius II. 3, 10): *Recepissem te, nisi anguste sederem*, have been always so readily recognised?

ff, (to whom and to Persius Catullus in some ways looks forward, rather than to Horace; Bayet, *op. cit.* p. 27):

« unde venis? exclamat, cuius aceto,
cuius conche tumes? quis tecum sectile porrum
sutor et elixi vervecis labra comedit?

...
ede ubi consistas: in qua te quaero proseucha? »

The last line here is very reminiscent of our poem. The questioner is not at all interested in getting information, but in insulting the opponent; as Aquila Romanus (11) says: « eo utimur ubi exacerbando aliquid interrogamus et augemus eius indiviadm »¹⁴. So, I suggest, it is in places that were frequented by *meretrices* that Catullus professes to be looking for Camerius, who is to be taken as a person such as that alluded to in Juvenal 8.158-162; 172 ff, and Plautus *Bacchides* 430, who loiters in *latebrosis locis*. Everybody is agreed that this holds for the reference to the circus and the portico of Pompey, well-known resorts of prostitutes; but if it is true, as I agree with.

Quinn in thinking, that « a Catullan poem is always *about some one thing* »¹⁵; and the only people Catullus professes to have asked about Camerius are prostitutes, then it seems that the other places alluded to are of similar kind. Few scholars, it seems, hold with the reading *libellis* in line 4; it is said by Mynors to be *vix sanum*; and I suggest that Klotz' *sacellis*, strongly supported by Goold (*op. cit.* p. 18) is right. Juvenal 9.22 asks; « quo non prostat femina templo? » (cfr. Ovid *Trist.* ii. 287-294; Tertullian *Apologet.* 15). That Catullus should have alluded, in intentionally reverent terms, to the temple of Jupiter himself, is in keeping with the rhetorical practice of argu-

¹⁴ For examples in modern literature, cfr. MARSTON'S, *Dutch Courtezan* (1605), Act. II, 1, 170: « To what bawdy-house doth you master belong? », and MASSINGER'S, *New Way to Pay Old Debts*, (1633), Act. II, 1, 130: « Come, thou shalt dine with me ». « Under what hedge, I pray you? ».

¹⁵ *Approaches to Catullus*, p. 103.

mentum a loco (Quint. V 10, 40): « ad qualitatem quoque frequenter pertinet locus, neque enim idem ubique aut licet aut decorum est... Ad commendationem quoque et invidiam valet », adding as an example: « Miloni inter cetera obiectum est quod Clodius in monumentis ab eo maiorum suorum esset occisus »; and: « privatam pecuniam sustulisti; verum quia de templo, non furtum sed sacrilegium est ». The use of this figure is familiar in that great master of rhetorical point, Juvenal; as at 8.146, where the *locus* adds to the *invidia* of the deed; 8.156, and 6.308, where the orgies of Tullia and Maura are said, for effect, to occur by the *ara Pudicitiae*. Ovid, *more suo*, spells out the rhetorical point:

Quis locus est templis augustior? haec quoque vitet,
In culpam si qua est ingeniosa suam.

(Palladius Fuscus suggested for *libellis* the word *labellis*: « posuit enim labella pro balneis ». We may remember that the *balnea* were « der Sammelplatz der Dirnen die auf Männerfang gingen »; Vorberg, *Gloss. Erot.* s.v.; in classical Athens, « a place with as bad reputation as the brothel was the bath-house »; Ehrenberg, *People of Aristophanes*, p. 133).

The *campus minor* of line 3 is a matter of dispute; it would seem to have been deliberately chosen in contrast to *the campus*, where decent young men would exercise, in contrast to the disreputable haunts of such as Camerius. For similar pointed contrasts, cfr. the passage of the *Bacchides* already cited; *Mostellaria*, 149 ff; Horace O.I.8, and Persius 5, 57, with the same contrast between dissipation and the wholesome exercises of youth. Kroll thought it was unlikely to be the often-suggested *campus* on the Caelian, as being « ausserhalb des gewöhnlichen Verkehrs ». Lenchantin mentions the *campus Tiberinus* (Plin.n.h. 34,25), where the young went swimming after the exercises of the *campus* proper. In view of the observation of Vorberg above (cf. Ovid A.A. 3, 639 f), this would be no unlikely place for meretrices to foregather. [It is not inconceivable that there was a current humorous cant-phrase about the haunts of prostitutes as another *campus*, in view of the love-

and-warfare image familiar to us from the later elegists (Ovid *A.* 1.9, 1, etc.), but existing in essence well before their time; cf. Plautus *Bacch.* 429:

« saliendo sese exercent magis quam scorto et saviis;
Casina, 852; *Persa* 232:

« confidentia
illa militia militatur multo magis quam pondere »;

Vergil *Aen.* xi 736:

« at non in Venerem segnes nocturnaue bella ».

I cite these passages because Brandt on Ovid *A.* 1.9, 1, Heinze on Horace *O.* III. 26, 1, and the writers cited by R.J. Baker in footnote 1, p. 325 or his « *Miles annosus*: the Military Metaphor in Propertius », *Latomus*, V. XXVII, 1968, 2, might lead one to think that this metaphor was a development in Augustan elegy. Camps, on Propertius 1.3, 16, is, I believe, on the right lines when he says on the expression *arma sumere*: « It looks as though it were a piece of jargon current among Propertius' friends, and used by them in some such sense as "go to work" or, more specifically, "start making love" ». In Catullus himself, 89, 2, *valens* is rendered by Lenchantin as « "gagliarda" nelle lotte amorose ». I believe on the basis of the passages cited above, that this and comparable expressions were current long before the time of Propertius. *Arma* and *castra* are dealt with by Baker, *op. cit.* *Campus* appears to have been another such, familiar from Ovid *A.* III. 15, 16; and in Catullus 68, 67, we meet a use of the word that is at least suggestive of the image mentioned above:

« Is (Allius) clausum lato patefecit limite campum »;

of which Beahrens (cited by Quinn *ad loc.*) wrote: « quo com-
mode possemus ambulare iter amoris ». It is of interest that in this same passage of Catullus we have an example of the use of the word *domina* which « is perhaps the first allusion to the concept, constant in Augustan poetry, of the lover as his mistress's slave » (Quinn)].

On line 8, « quas vultu vidi tamen sereno », I believe that Lenchantin gives the right explanation: « Catullo non ferma tutte le *femellae*, ma quelle in cui vide splendere sul volto le gioie dell'amore, quasi esse sole fossero in condizione di dare ragguagli circa il ritiro dell'amico irreperibile ». Camerius is a dedicated debauchee; and with the use of *hyperbole*, which « pervenit frequentissime ad risum » (Quint. 8.6, 74), and applies especially in sexual jokes, Catullus assumes for comic effect that Camerius has been associating with all the *femellae* who look satisfied.

I believe there are three other unobserved jokes in the rest of the piece. Line 12, « en heic in roseis latet papillis », led Birt (*Ph.* 1904, 447 ff) to suppose that Camerius was « ein Spielkind, ein *pusio* oder *pupulus*. » taking *puellae* of c. 56, 5 as possessive genitive, and referring to Clodia; and to suggest that the smallness of the *pusio* gave occasion for the girl's humorous reply, « en heic », etc. In this Birt was supported by Goold (op. cit. p. 20): « a delictum or boudoir-pet, to be identified with the *pupulum puellae* of poem 56; the boy has flown into a tantrum, absconded from Lesbia's house, and is leading Catullus, whom we may suppose sent to fetch him back, a wild-geese chase all over Rome ». Kroll made no such connection between poems 55 and 56, even though he, too, took *pupulus puellae* as « ein Page der Geliebten ». Much more acceptable, I believe, are Lenchantin and Quinn on 56, 5: « non si tratta di Lesbia; la cosa non sarebbe sembrata al poeta *ridicula et iocosa* ». Lenchantin implicitly, and Quinn expressly take *puellae* as dative of advantage, with *mentulam* understood as object of *trusantem*. I find the notion of a runaway child being sought in the company of prostitutes very improbable; and believe, rather, that line 12 contains a joke that would have been understood by Catullus' contemporaries.

« The one belief held in common by all comedians, that in the right place, and with the right timing, there is no such thing as an old joke », wrote D. Nathan¹⁶. One thinks of, e.g.,

¹⁶ « The Observer », 11th Aprile, 1071, p. 1.

the jest attached to Cato in Cicero *De Or.* II. 279, which has obviously descended from one found in Aristotle *Rhet.* III. 1413 b; of the many jokes that descended from Old Comedy to New (cf. *Mnemosyne* XXVI. 1, 59 f); of Sterne's *Tristram Shandy*, Bk. II cxxv and Aristophanes *Eq.* 21 ff; of Palladas *A.P.* xi 325 and Aristophanes *Vesp.* 42 ff, and many more. And a joke sufficiently well-known could be alluded to in antiquity, as among ourselves, without spelling it out. Consider Aristotle's cryptic allusion at *Rhet.* III. 1413 b (on which see *C. Ph.* 1971, p. 183); Catullus c. 17, depending for its point on acquaintance with the expression « sexagenarios de ponte », (Quinn): Apollinarius in *A.P.* xi 399, depending on knowledge of the pun ἀπ'ὄνου and ἀπὸ νοῦ.

We know the physical effects associated with debauchery from Comedy (Eubul. frg. 104), and from Catullus 89: « Gellius est tenuis, etc. ». Now, hyperbolical jokes about thin people were common in antiquity, going back to, at least, Aristophanes, whose Cinesias will be remembered (*Ran.* 1437 ff; *Aves* 1373 ff). Among the many jokes about such people in the Anthology (XI) are ones about their liability to disappear, such as 92 and 372; cf. 94 of the thin man who, when he blew into a trumpet, went straight headforemost into it; 110 of the thin man who could go through the eye of a needle holding the thread, and 99. And it was a proverbial expression in Greek to say of a thin person that one could drag him διὰ δακτυλίου (Ar. *Plut.* 1036, and the Paroemiographers). It seems to me the girl's ironical offer at line 12 is better explained by this sort of jocosity than by the arbitrary assumption that the poem is about a runaway *pusio*, especially as the invitation in the closing lines to Camerius to declare his love, clearly refers, however ironically (as in c. 6, 16 f), to an adult man.

As to the second of the three jokes I assume, line 17, « num te lacteolae tenent puellae? », as normally understood, has the difficulty referred to by Kroll, that « Die Frage, ob er durch Minnedienst in Anspruch genommen sei, ist auffallend, nachdem das in V. 6 ff bereits vorausgesetzt war... ». Here, in view of the tendency of old jokes to turn up in new contexts, I suggest that we have a use of *teneo*, well-attested elsewhere, with re-

ference to dwelling in a place (cf. Ovid A. II 16, 1: « me Sulmo tent »; « me voici à Sulmone »; Ripert). The meaning then is: « Have you taken up residence with the girls? ». This is the old joke attributed to Cato Censor: « cum vidisset hominem honestum e fornice exeuntem laudavit existimans libidinem compe-scendam esse sine crimine; at postea cum frequentius eum ex eodem lupanari exeuntem advertisset, "adolescens" inquit, "ego te laudavi quod interdum huc venires, non quod hic habitares »; cf. Heinze on Horace Sat. I. 2, 31.

The irony of the poem is enhanced by the fact that the sentiment in line 29 « is strongly in opposition to the common one », (Ellis ad loc.; cf. Lafaye, Budé ed.: « D'autres poètes, même à Rome, ont dit au contraire avec beaucoup plus de vérité que la discretion en amour était indispensable »). I beheve the lesse usual opinion was used by Catullus as a preparation for the *Schlusspointe* of the poem, which arises out of the *permissio* of the last two lines, for which there seems so far to have been no satisfactory explanation. Kroll (like Lafaye and Palmer), reads: « dum nostri sis particeps amoris » for line 22, « worauf die Überlieferung zu führen scheint »; but goes on to say, rightly, that: « "du darfst schweigen, wenn du nur redest" ist widersinnig; wir sind also zu einer derberen Auffassung des *particeps* gezwungen »: but finds difficulty in this, too. I fear the matter is even *derber* than Kroll suspected, and that what we have here is a final dismissive insult by Catullus of the kind he is accustomed to (last line of c. 21, etc.); and which, in the sense suggested here, is found in his disciple, Martial, III. 96, 3:

« si te prendero, Gargili, tacebis »,

on which Fredländer wrote: « wol, dum a me irrumaberis »; (a similar association of ideas appears in A.P. XI. 218, 2 by Krates; and the jest on *palatum* has counterparts in A.P. XI. 328, 9; V. 105). The *Schlusspointe*, then, involves *μυκτηρισμός*: « dissimulatus quidam sed non latens derisus », (Quint. VIII. 6, 59); δεινότερον γὰρ τὸ ὑπονοούμενον (Demetrius 254). Of this sort of use Quintilian, echoing Theophrastus (ap. Deme-

trius 222), says: « quod non dicimus accipi volumus, non utique contrarium... sed aliud latens et auditori quasi inveniendum » (9.2, 65), which has the advantage, he says, « quod auditor gaudet intellegere, et favet ingenio suo et alio dicente se laudat » (9.2, 78). Something of the same sort probably applies to the lines of 58 b, 8-10, where in speaking of being *defessus omnibus medullis/et multis languoribus peresus* in his search for Camerius, Catullus is engaged in the process of *jaculando obliquis sententiis* (Quint. ib.), and means the languors that Camerius must be feeling; a sort of ἄλλο ἄλλου σημεῖον (*Rhet ad Alex.* 1430 b, 30). Romans no doubt enjoyed *emphasis*, « cum ex aliquo dicto latens aliquid eruitur » (id. ib. 64). J.P. Elder on c. 7,5 (H.S.C. Ph., 1951, p. 109), suggests something very similar to what I here propose for 58 b, 8-10. The image of the *aestuarii Iovis*, he says, appeared to him to suggest indirectly the heat of his own passion. Quinn well says: « A good poem, and a good joke demand a measure of obliqueness »¹⁷.

J.F. KILLEEN

¹⁷ *Approaches...*, p. 27.

DIDOS GESCHENKE AN AENEAS

Wenn Mercur im vierten Buch der vergilischen Aeneis von Jupiter zu Aeneas geschickt wird, um ihn an seine Bestimmung zu mahnen, erblickt er Aeneas beim Aufbau Karthagos prächtig geschmückt mit einem Schwert und einem Gewand — Geschenken Didos (4, 260-264):

...

*Aenean fundantem arces ac tecta novantem
conspicit. atque illi stellatus iaspide fulva
ensis erat Tyrioque ardebat murice laena
demissa ex umeris, dives quae munera Dido
fecerat, et tenui telas discreverat auro*¹.

Diese Beschreibung fand ganz und gar nicht den Beifall des glühenden Vergil-Verehrers Christ. Gottl. Heyne, der zu V. 261-264 anmerkte: «*Conspicit; atque illi*. Offendit haec oratio tamquam paullo ieiunior pro tali carmine, nec accurata illa vestitus descriptio in medio rerum cursu expectabatur; ieiuna manet etiam sic, si dixeris, vestitum insignem Mercurii venientis oculos in se convertisse. Est quidem hoc Homericum, ut structura reliquae orationis relictæ externam rei vel hominis speciem sensibus obiiciat poeta; verum hoc fit, quoties id ipsum vim habet ad augendum, amplificandum vel illustrandum: nunc autem quam vim habere potest hic ensis, haec chlamys, in desi-

¹ Vergil wird zitiert nach: P. VERGILI MARONIS *Opera*, rec. R. A. B. MYNORS, Oxford 1972 (1969).

gnando Aenea occupato in aedificandis aedibus! - Ut saltem *atque* abesset! ». Doch dann lobte er wenigstens einige Wendungen: « *stellatus* exquisite pro distinctus ac fulgens, sc. in capulo et vagina... *ardebat* ornatè pro erat »². Aber die Funktion der Beschreibung war ihm unklar: sie kam ihm unerwartet, sie erschien ihm "äußerlich", "homerischer" Art, nicht zur Struktur der Erzählung passend. Als ebenso « unerwartet » empfand A. Gercke « die Beschreibung des Anzuges des Helden im IV. Buche, da es sich um die höchsten Fragen handelt, als der von Juppiter gesendete Götterbote den Weiberhelden (*uxorius* 266) trifft »³. An der gesamten Partie nahm auch J. W. Mackail in seinem Kommentar Anstoß: Die Verse 261-264 seien « in effect a rather infelicitous parenthesis, and might also have disappeared in the final revision of the whole paragraph »⁴ - eine Möglichkeit der Lösung, die wirklich nur als letzter Ausweg dienen sollte. Immerhin handelt es sich bei dieser Ekphrasis um eine derart eindruckliche Partie, daß sie schon Juvenal parodiert hatte.

In der 5. Satire spricht er von dem Protz Virro, der, worauf der Wächter einen Klienten aufmerksam macht (V. 42), einen Becher mit einem kostbaren *iaspis* besitzt, so wie ja auch Aeneas Edelsteine an seinem Schwert gehabt habe (42-45):

*"da veniam: praeclara illi laudatur iaspis".
nam Virro, ut multi, gemmas ad pocula transfert
a digitis, quas in vaginae fronte solebat
ponere zelotypo iuvenis praelatus Iarbae*⁵.

Daß Aeneas hier als junger Mann bezeichnet wird, der dem eifersüchtigen Jarbas vorgezogen werde, weist ebenso deutlich

² P. VIRGILIUS MARO... illustr. a Christ. Gottl. HEYNE, ed. quarta cur. G. P. E. WAGNER, 2. Bd., Leipzig-London 1832.

³ *Die Entstehung der Aeneis*, Berlin 1913, 69; vgl. auch unten Anm. 16.

⁴ *The Aeneid*, ed. with intr. and comm., Oxford 1930, 130.

⁵ Text nach der Ausgabe von U. KNOCH, München 1950. L. FRIEDLAENDER dachte sich in seiner kommentierten Ausgabe, Leipzig 1895, V. 42 vom Dichter gesprochen.

wie die Erwähnung des Jaspis auf die Verse 261-264 des vierten Buchs der Aeneis.

Heyne hatte bei Vergil die "homerische" Art getadelt, äußerliche Details « ad augendum, amplificandum vel illustrandum » zu verwenden. In der Tat ist eine solche Technik in der entsprechenden Szene der Odyssee zu beobachten. Wenn Hermes im ε zu Kalypso kommt, um Odysseus' Weiterfahrt zu ermöglichen, bewundert er die Pracht der Grotte und der unmittelbaren Umgebung. Der Dichter betont dieses Staunen dreimal: Selbst ein Gott müsse über diese Pracht staunen und sich freuen; so habe auch Hermes gestaunt, und nachdem er alles bestaunt hatte, sei er eingetreten (ε 73-77):

ἔνθα κ'ἔπειτα καὶ ἀθάνατός περ ἐπελθὼν
 θηήσαιτο ἰδὼν καὶ τερφθεῖη φρεσὶν ἦσιν.
 ἔνθα στὰς θηεῖτο διάκτορος Ἀργεῖφόντης.
 αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ πάντα ἐφ' ἑθήσατο θυμῷ,
 αὐτίκ' ἄρ' εἰς εὐρὺ σπέος ἦλυθεν.

Es wäre durchaus möglich, daß Vergil etwas von der Pracht Kalypsos auf Aeneas hätte übertargen wollen. Einen Anknüpfungspunkt hätte der Zug darstellen können, daß Kalypso wob (ἱστὸν ἐποιχομένη χρυσεῖη κερκίδ' ὕφαινεν, 62) und auch Dido Aeneas' Gewand selbst gewoben hatte (*et tenui telas discreverat auro*, 264)⁶. Denn auch Schwert und Gewand sind über die Maßen prächtig — wie ja überhaupt die sidonisch-karthagische Welt Didos etwas Üppiges hat⁷. Wenn nun auf diesem Umstand das Gewicht liegt, ist ein Bezug auf Vergils Gegenwart, wie ihn Pease annahm, nicht von vornherein abwegig: « Aeneas is here described as having adopted foreign garb, as Antony had

⁶ Die Homer-Parallelen, die G. N. KNAUER zu der Vergil-Stelle nennt, sind wenig überzeugend: *Die Aeneis und Homer. Studien zur poetischen Technik Vergils mit Listen der Homerzitate in der Aeneis*, Hypomnemata 7, 1964, 387.

⁷ A. S. PEASE, P. VERGILI MARONIS *Aeneidos Liber quartus*, Cambridge/Mass. 1935 zu V. 261. Vgl. dort auch: « This sword... typifies, like the purple cloak, the wealth of Carthage... ».

done in Egypt »⁸. Auch Williams hat in dieser Richtung interpretiert: « ...dress and accoutrements are in luxurious eastern style. Thoughts of Mark Antony and Cleopatra may have entered the mind of the Roman reader »⁹.

Das mag zutreffen: Doch was wäre mit dieser Erklärung gewonnen — « pro tali carmine »? Sollte eine solche Ekphrasis nicht vergilischer Art gemäß eher eine "innere" Funktion haben — durch die Assoziationsmöglichkeiten Gedankliches verknüpfend? Es ist bezeichnend, daß die beiden modernen englischen Kommentare von Austin¹⁰ und Williams — die wohl vorzüglichsten, die zu diesem Buch geschrieben wurden — diese Auffassung vertreten haben. So meinte Austin, Aeneas erscheine hier als "a Tyrian Aeneas", nicht als "a grave and sober man of destiny": « the lines are a glimpse, seldom seen, of Virgil's hero as a happy man ». Das ist sicher richtig, reicht jedoch nicht ganz aus, die Stelle voll zu verstehen. Und Williams glaubte, nicht nur in Aeneas' Funktion als "Dido's architect"¹¹, sondern auch in seiner Kleidung "in luxurious eastern style" Gründe für Mercur's "displeasure" vermuten zu können¹². Das trifft wohl zu, zumal Mercur Aeneas gleich darauf *uxorius* nennt: sollte das jedoch nicht eher eine Folge der Ekphrasis sein, nicht aber der Grund ihrer Einfügung? Ähnlich sind die Deutungen von E. Kraggerud und W. Kühn, wonach Didos Geschenke an Aeneas « ihre Macht über ihn » versinnbildlichten und viel Wahrheit in der Fama gewesen sei, « die Aeneas als *uxorius* und

⁸ PEASE zu V. 262.

⁹ *The Aeneid of VIRGIL*. Books 1-6, ed. with intr. and notes by R. D. WILLIAMS, London 1972, zu V. 261.

¹⁰ P. VERGILI MARONIS *Aeneidos Liber quartus*, ed. with a comm. by R. G. AUSTIN, Oxford 1955, zu V. 260.

¹¹ Dieser Ausdruck nach dem Kommentar von J. CONINGTON-H. NETTLESHIP z. St. (2. Bd., London 1884).

¹² Zu V. 261. Auch T. E. PAGE meinte in seiner kommentierten Ausgabe zu diesem Vers, wenn Mercur Aeneas sehe, sei er « immediately struck by the magnificence of his apparel, which indicates a woman's wanton (cfr. *uxorius* 266) rather than a warrior » (*The Aeneid of VIRGIL*, Books I-VI, London 1894).

orientalischen Schwächling verleumdete »¹³; es sei « doch von Grund auf verkehrt, daß Aeneas tut, wozu ihn das Schicksal bestimmt, aber an falschem Ort »; diese Verkehrtheit finde ihren « sinnfälligen Ausdruck in der Tracht », Aeneas habe « sich preisgegeben »¹⁴.

Welche Bedeutung diese Geschenke Didos für Aeneas haben, mag aus einer Stelle im elften Buch hervorgehen. Wenn Aeneas den jungen Pallas, für den er dessen Vater Euander gegenüber verantwortlich ist, ohne doch seinen Tod verhindern zu können, zur letzten Ruhe geleitet, holt er zwei Gewänder herbei, die ihm Dido selbst gewoben hatte — man darf wohl sagen: das Kostbarste, was Aeneas besaß, so wie er selbst Dido bei der ersten Begegnung ein Gewand und einen Schleier Helenas sowie das Szepter, ein Halsband und eine Krone der Priamus-Tochter Ilione geschenkt hatte — das Kostbarste, was er aus dem Sturm hatte retten können (1, 647-655). Bei Pallas' Tod nun wählt er eines der Gewänder Didos aus und breitet es in seiner Trauer zur letzten Ehre über den Toten (11, 72-77):

*tum geminas vestis auroque ostroque rigentis
extulit Aeneas, quas illi laeta laborum
ipsa suis quondam manibus Sidonia Dido
fecerat et tenui telas discreverat auro.
harum unam iuveni supremum maestus honorem
induit arsurasque comas obnubit amictu.*

Hier spielt Vergil durch den wörtlichen Anklang von V. 75 auf die in Rede stehende Stelle des vierten Buchs an (vgl. V. 264), so daß man wohl zu Recht mit Williams schließen darf¹⁵, daß « the effect is strongly to link the tragedy of Pallas' death with the tragic events of Book 4 »¹⁶.

¹³ So E. KRAGGERUD, *Aeneisstudien*, Symb. Osl. Suppl. 22, 1968, 41.

¹⁴ So W. KÜHN, *Götterszenen bei Vergil*, Heidelberg 1971, 69.

¹⁵ Im 2. Band des oben Anm. 9 genannten Kommentars (London 1973), zu V. 74.

¹⁶ Wer die Bedeutung der Ekphrasis im vierten Buch nicht erkennt,

Wenn aber Didos Geschenke eine solch überragende Bedeutung für Aeneas haben, reichen Erklärungen, die Aeneas hier nur als "happy man" oder als Grund für Mercur's "displeasure" oder als "Schwächling" gezeichnet sehen, schwerlich aus. Dann soll durch die Beschreibung der Geschenke doch wohl eher — wie im elften Buch — Aeneas' einzigartige Verbundenheit mit Dido, ja Bindung an Dido in einem typisch vergilischen Bild veranschaulicht werden. Und das ist durchaus sinnvoll. Aeneas kommt zum ersten Mal seit seinem Aufbruch zur Jagd 141 ff. direkt in den Blick, nachdem er bei der Begegnung in der Höhle nur mit zwei Worten (165) und in der Fama-Allegorie nur indirekt und noch dazu als Begleiter Didos, nicht als handelnde Person (191-194), erwähnt worden war. Nachdem Dido und Aeneas bei der Überwältigung durch die entstehende Liebe zunächst tatenlos waren, *regnorum immemores* (194), hat sich Aeneas "gefangen": er baut tatkräftig die Stadt auf und ist Dido zutiefst verbunden. Beides gehört unauflöslich zusammen, beides bemerkt Mercur "auf einen Blick", und deshalb hat Vergil beides durch *atque* verbunden, was Heyne so sehr gestört hatte¹⁷. In dieser kleinen umstrittenen Partie läßt sich wieder einmal beobachten, wie bei Vergil während der Schilderung eines äußeren Vorgangs die innere Handlung weitergeht oder als weitergegangen charakterisiert wird — so wie es V. Pöschl schön am

kann leicht zu dem Schluß kommen, es handele sich bei ihr um eine Dublette zu der des elften Buchs: «Die Einzelheiten sind matter, wie die "reiche" Dido: diese konnte leicht Geschenke machen, aber webte sie selbst das Gold hinein? Wer in XI das Original und in IV die Kopie sieht, wird künftig durch keine Theorie daran verhindert werden». *Dixit!* (Gercke 69).

¹⁷ Die richtige Deutung dürften CONINGTON-NETTLESHIP gegeben haben, wobei es jedoch nicht darauf ankommt, ob man vor *atque* einen Punkt oder einen Doppelpunkt setzt: «It does not seem necessary to follow Wagn. in beginning a new sentence with "atque", as if that particle were meant to call attention to an unexpected novelty. It has rather the usual continuative force, implying that Aeneas' Tyrian dress was quite in keeping with the work he had undertaken as Dido's architect» (zu V. 261). Vgl. auch Page zu 1, 227 und 4, 261.

Beispiel des Diana-Gleichnisses des ersten Buchs (498-504) gezeigt hat¹⁸.

U. W. Scholz hat kürzlich — ältere Deutungen weiterführend — nachzuweisen versucht, daß die Funktion der vorhergehenden Atlas-Ekphrasis darin bestehe, zu demonstrieren, wie die Götter Auflehnung mit Strafe bezahlten: wie Atlas habe sich Aeneas über die göttlichen fata hinweggesetzt¹⁹. Nur in einem Punkte darf man den Vergleich nicht allzu eng ziehen: Atlas' Auflehnung gegen die Götter geschah in aller Bewußtheit und voller Absicht, was für Aeneas ganz und gar nicht gilt. Deshalb ist es mißverständlich zu sagen, Aeneas' Verhalten sei « Auflehnung gegen die Fata Roms » gewesen²⁰. Das trifft nur in objektiver, ganz gewiß aber nicht in subjektiver Hinsicht zu. Gerade das subjektive Element hat Vergil bei Aeneas im Gegensatz zu Atlas durch die besprochene Ekphrasis herausgehoben: Aeneas ist Dido so innig verbunden — das ist das Primäre —, daß er den Auftrag der Götter vergessen konnte — das ist das Sekundäre; es ist die Folge — nicht die Voraussetzung. Vergil hat der Verdeutlichung dieser Argumentation fünf Verse gewidmet: manchmal genügt ihm ein einziges Wort wie das Adjektiv *dulcis* in der wenig später folgenden Wendung *ardet abire fuga dulcisque relinquere terras* (281): « *dulcis* terras sagt der Dichter und deutet mit dem einen Worte an, wie schwer dem Helden der Entschluß wird »²¹. Gerade dadurch, daß Vergil Aeneas so "menschlich" im Verhältnis zu seiner übermenschlichen Sendung gezeichnet hat, werden wir für seinen Helden so eingenommen. Und so durfte unmittelbar, bevor der übermenschliche Auftrag in Merkurs Gestalt so sichtbar in Erscheinung trat,

¹⁸ *Die Dichtkunst Virgils. Bild und Symbol in der Aeneis*, Wien² 1964, 115-129. Vgl. auch Kraggerud 70.

¹⁹ *Eine Vergil-Szene im Lichte der Forschung* (Aen. 4, 238 ff), WüJbb N. F. 1, 1975, 125-136; dort guter Ueberblick über die ältere Literatur.

²⁰ Scholz 135. Hier wird man eher Kraggeruds Interpretation zustimmen, nach der Begegnung mit Mercur werde « Aeneas wie Atlas zum Dulder » (43).

²¹ R. HEINZE, *Virgils epische Technik*, Leipzig³ 1915, 308.

Aeneas' menschliche Seite nicht vergessen werden²²: Diesem Ziel dürfte die Beschreibung von Didos Geschenken in Verbindung mit Aeneas' Bautätigkeit in Karthago dienen.

E. LEFÈVRE

²² Dabei soll nicht überhört werden, daß Aeneas mit dem Erbauen der Stadt sich umso leichter identifizieren kann, als er selbst dies als seine (zukünftige) Aufgabe kennt. Im ersten Buch kommt das bei seiner Besichtigung der Bautätigkeit in Karthago deutlich zum Ausdruck, und in seinem Ausruf 437 sagt das eine Wort *iam* alles: *o fortunati, quorum iam moenia surgunt!* (Dagegen ist es kaum wahrscheinlich, daß Vergil, wie Heinze 488 meint, an dieser Stelle sagen wollte, Aeneas baue « die Burg, die einst die Todfeinde seines Landes schützen soll ».).

TOLLERANTE O INTOLLERANTE AMBROGIO?

Uno dei problemi che interessano maggiormente gli studiosi di Ambrogio è costituito dal suo atteggiamento assai complesso nei confronti del paganesimo¹. L'aspetto fondamentale di

¹ L'atteggiamento di Ambrogio nei riguardi del paganesimo è stato oggetto delle mie ricerche in questi ultimi anni: G. LO MENZO RAPISARDA, *Ambrogio e Valentiniano II nella polemica per l'Ara della Vittoria*, in « Nuovo Didaskaleion », Catania, XXI (1971); *La personalità di Ambrogio nella epistola LVII*, Catania 1972; *La personalità di Ambrogio nelle epistole XVII e XVIII*, Catania 1973. Un episodio molto interessante per comprendere i difficili rapporti tra pagani e cristiani nel IV secolo a Roma è quello della controversia per l'altare della Vittoria. Cfr. al riguardo C. ROSE, *De dea Victoria et ara deae in Curia Iulia*, Halle 1741; J. AUER, *Der Altar der Göttin Victoria in der Curia Julia zu Rom*, Jahresberichte des akad. Gymnasiums zu Wien, 1859; O. GERHARD, *Der Streit um den Altar der Viktoria*, (« 23 Jahresberichte der Realschule erster Ordnung zu Siegen ») 1860; G. BOISSIER, *L'affaire de l'autel de la Victoire*, in « Revue des deux mondes », LXXXVIII (1888 pp. 61-90; J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Parigi 1933; J. WYTZES, *Der Streit um den Altar der Viktoria, Die Texte der betreffenden Schriften des Symmachus und Ambrosius mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar*, Amsterdam 1936; dello stesso autore: *De strijd om het altaar van Viktoria*, in « Hermeneus », XXXV, (1964), 249-250; L. MALUNOWICZ, *De ara Victoriae in Curia Romana quomodo certatum sit*, Wilno 1937; S. MAZZARINO, *La politica religiosa di Stilicone*, in « Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere », Milano 1938; J.A. MC GEACHY, *Quintus Aurelius Symmachus and the Senatorial Aristocracy of the West*, Chicago 1942 e la recensione di N.H. BAYNES, in « Journal of Roman Studies », XXXVI (1946) pp. 173-177; ALFOLDI, *A Festival of Isis in Rome under the Christian Emp.* 1937); M.M. BEYENKA, *Saint Ambrose Letters. The Fathers of the Church* 26, Washington, 1954; N. CASINI, *Le discussioni sull'Ara Victoriae » nella Curia Romana*, in « Studi Romani » V (1957) pp. 501-517; F. PASCHOUD, *Réflexions sur l'idéal religieux de Symmaque*, in « Historia » XIV (1965) pp. 215-235; J.J. SHERIDAN, *The Altar of Victory. Paganism's Last Battle*, in « L'Antiquité classique », XXXV (1966), pp. 186-206; H.A. POHLSANDER, *Victory: The Story of a Statue*, in « Histo-

tale problema è dato dall'atteggiamento di Ambrogio² così vario da poter sembrare contraddittorio. Infatti mentre da una parte

ria », LXVIII (1969) 588-597; F. CANFORA, *Sulla controversia per l'altare della Vittoria tra pagani e cristiani nel IV secolo*, in *Studi storici in onore di GABRIELE PEPE*, Bari 1969, pp. 103-126; e dello stesso autore: *Simmaco e Ambrogio o di un'antica controversia sulla tolleranza e sull'intolleranza*, Bari 1970; D. JONES, *The Altar of Victory*, in *History Today* » XX (1970) pp. 255-262; R. KLEIN, *Die Kaiserbriefe des Ambrosius*, in « *Athenaeum* », XLVIII (1970) pp. 355 sgg.; dello stesso autore, *Der Streit um den Victoriaaltar. Die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des Mailänder Bischofs Ambrosius*, Darmstadt 1972; Q. DIHLE, *Zum Streit um den Altar der Viktoria*, in *Studia J.H. WASZINK* (1973) pp. 81-97.

² Ho scelto dalla vasta bibliografia quei lavori che mi sono sembrati più pertinenti al particolare aspetto della mia ricerca su Ambrogio: BOEHRINGER, *Ambrosius. Erzbischof von Mailand*, Stuttgart 1877; TH. FOERSTER, *Ambrosius, Bischof von Mailand: eine Darstellung seines Lebens und Wirkens*, Halle a S. Strien 1884; A. DE BROGLIE, *La politica di S. Ambrogio*, trad. it., Milano 1888, e dello stesso autore: *Saint Ambroise*, Parigi 1901; M. IHM, *Studia ambrosiana*, in « *Jahrbuch für Klassische Philologie* » (1890) pp. 83-94; A. AMATI, *Una serie di studi su Ambrogio*, in « *Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere* » XXX (1887) pp. 311-329; 588-612; 764-785; 892-911, XXXI pp. 706-723; 749-760, e dello stesso autore: *Sant'Ambrogio. Genealogia, cronologia, carattere e genesi delle idee*, in « *Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere* » (1887) pp. 311-329; *Ambrosiana. Scritti vari pubblicati nel XV centenario della morte di Sant'Ambrogio*, Milano 1897; A. BAUNARD, *Histoire de S. Ambroise*, Paris 1899; P. DE LABRIOLLE, *Saint Ambroise*, Parigi 1908; G. LA PIANA, *Sant'Ambrogio*, in *Enciclopedia italiana*, Roma I-II, pp. 797-800; M. CARPANETO, *Le opere oratorie di S. Ambrogio*, in « *Didaskaleion* » IX (1930), pp. 35-156; A. LARGENT, *Saint Ambroise*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* I (1930) pp. 942-951; J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, cit., U. MORICCA, *Sant'Ambrogio*, Torino 1928; H. VON CAMPENHAUSEN, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin-Leipzig, 1929; M. D. DIEDERICH, *Vergil in the works of Saint Ambrose*, Diss. Washington, 1931; F. H. DUDDEN, *The Life and Times of St Ambrose*, Oxford 1935; VAN HARRINGEN, in « *Mnemosyne* », V (1937) pp. 28-33; 229-40; W. WILBRAND, *Heidentum u. Heidenmission bei Ambrosius*, in « *Missionswiss. u. Religionswiss.* » (1938) pp. 193-202, e dello stesso autore: *Ambrosius*, in « *Reallexikon für Antike und Christentum* » I (1950) pp. 365-373; A. QUEIROLO, *Ambrogio di Milano, console di Dio*, Roma, 1939; R. PARIBENI, *La romanità di S. Ambrogio*, in *Sant'Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, Milano 1940, pp. 19-29; A. SABA, *L'opera politica di S. Ambrogio* in *S. Ambrogio*

egli ha una apertura spirituale veramente singolare nei confronti dei pagani in genere e di Simmaco in particolare³, dall'altra

nel XVI centenario della nascita, cit., pp. 533-569; DOSSETTI, *Il concetto giuridico dello status religiosus*, in *S. Ambrogio nel XVI centenario della nascita*; G. CERIANI, *La spiritualità in S. Ambrogio*, in *S. Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, Milano 1940; E. FRANCESCHINI, *Verginità e problema demografico in Sant'Ambrogio*, in *S. Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, Milano 1940, pp. 209-233; S. VANNI ROVIGI, *Le idee filosofiche di Sant'Ambrogio*, in *Sant'Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, Milano 1940, pp. 235-258; B. BIONDI, *L'influenza di Sant'Ambrogio sulla legislazione religiosa del suo tempo*, in *S. Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, Milano 1940, pp. 337-420; M. A. NAGL, *Ambrogio*, Münster 1940; A. AGIUS, *Justice for St. Ambrose*, in «Downside Rev.», LIV (1936) pp. 224-31; E. BUONAIUTI, *Sant'Ambrogio*, Milano 1941; SORANZO, *Ambrogio e la Chiesa Romana*, in *S. Ambrogio nel XVI centenario della nascita; Ambrosiana. Scritti di storia, archeologia ed arte pubblicati nel XVI centenario della nascita di Sant'Ambrogio*, Milano 1942; O. FALLER, *Ambrogio*, in *Enciclopedia Cattolica*, I (1949) pp. 984-1000; PESTALOZZA, *La religione di Ambrogio*, 1949; F. CECCHINI, *Relazioni tra Chiesa e Stato secondo S. Ambrogio*, Roma 1954; M. JOURJON, *Ambroise de Milan*, Parigi 1956; GREENSLADE, *Early latin theology. Selections from Tertullian, Cyprian, Ambrose and Jerome*, Londra 1956; A. PAREDI, *S. Ambrogio e la sua età*, Milano 1960, e dello stesso autore: *Vita e meriti di S. Ambrogio*, Milano 1964 e inoltre: *Vita di S. Ambrogio*, Milano 1973 e *La politica di S. Ambrogio nel XVI centenario della sua elezione a vescovo di Milano* pp. 374-1974, Milano 1974; B. PARODI D'ARENZANO, *Ambrogio di Milano*, in *Bibliotheca Sanctorum*, I (1961) pp. 945-989; J. BERANGER, *Étude sur Saint Ambroise. L'image de l'État dans les sociétés animales. Examéron*, V, 15, 51-52; 21, 66-72; *Études des Lettres*, II (1962) pp. 47-74; L. ALFONSI, *Nota ambrosiana*, in «Vigiliae Christianae», XVII (1963) e dello stesso autore: *Ambrogio ciceronianus*, in «Vigiliae Christianae», XX (1966) pp. 83-85; L. RUGGINI CRACCO, *Sulla fortuna della Vita Ambrosii*, in «Athenaeum», XLI (1963) pp. 98-110, e inoltre: *Vita e meriti di Sant'Ambrogio*, rec. a A. PAREDI, in «Athenaeum» XLIII (1965) pp. 236-241; S. COLA, *Padri della Chiesa*, Roma 1965; M.E. DASSMANN, *Das Leben des heiligen Ambrosius*, 1967; R. GRYSO, *Le prêtre selon Saint Ambroise*, Louvain 1968; O. FALLER, *Sancti Ambrosii Opera. Pars decima. Epistulae et Acta*, I. Epistularum libri I-VI, Wien 1968; COPPA, *Opere di Sant'Ambrogio*, Torino 1969; O. SEECK, *Q. Aurelii Symmachi quae supersunt*, in *Monumenta Germaniae Historica*, VI, 1, Berolini 1961; G. PICCOLO, *Saggio di bibliografia Ambrosiana: Ambiente, Fonti, Esegesi e Spiritualità (1930-1970)*, in «La Scuola Cattolica», XCVII (1970) pp. 187-207; G. LO MENZO RAPISARDA, *Ambrogio e Valentiniano II nella polemica per l'Ara della Vittoria*, cit., e recentemente *La personalità di Ambrogio nell'epistola LVII*, cit., e *La perso-*

non mancano in lui atteggiamenti completamente ostili nei confronti del paganesimo stesso⁴; da ciò nasce il vario e complesso giudizio, talora contrastante, che su Ambrogio e sul suo atteggiamento

nalità di Ambrogio nelle epistole XVII e XVIII, cit.; P. COURCELLE, *Recherches sur Saint Ambroise, « Vies » Anciennes, culture, Iconographie*, Paris, 1973; L.F. PIZZOLATO, *Ricerche su sant'Ambrogio. A proposito di un recente libro di P. Courcelle*, in « Aevum », XLVIII (1974) pp. 500-505 e dello stesso autore *Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di S. Ambrogio alla cattedra episcopale*, in « Aevum » L (1976) pp. 174-179 e Agostino di Ippona. *L'amicizia cristiana. Antologia dalle opere e altri testi di Ambrogio di Milano, Gerolamo e Paolino di Nola*, in « L'Antiquité classique », I (1975) pp. 305-306; G. GOTTLIEB, *Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian*, Göttingen 1973; R. KLEIN, *Der Streit um den Victoriaaltar. Die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des Mailänder Bischofs Ambrosius*, cit., V. MONACHINO, *S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo IV. Centenario di S. Ambrogio 374-1974*, Milano 1973; A. RIMOLDI, *Pubblicazioni recenti su S. Ambrogio*, in « La Scuola Cattolica », CII (1974) pp. 515-532. Molto importante è stato il Congresso Ambrosiano svoltosi a Milano dal 2 al 7 Dicembre 1974 al quale ho partecipato e i cui Atti sono usciti nel novembre 1976. Particolarmente interessanti per l'aspetto da noi esaminato sono le relazioni di L. CRACCO RUGGINI, *Ambrogio di fronte alla compagine sociale del suo tempo*; J. GAUDEMET, *Droit séculier et droit de l'église chez Ambroise*; M. SIMONETTI, *La politica antiariana di Ambrogio*; M. SORDI, *L'atteggiamento di Ambrogio di fronte a Roma e al paganesimo*; e le comunicazioni di: M. BARTELINK, *Fragilitas humana chez Saint Ambroise*; J. COMAN, *Elements oecuméniques dans l'horizon historique de Saint Ambroise*; M. FORLIN PATRUCCO-S. RODA, *Le lettere di Simmaco ad Ambrogio. Vent'anni di rapporti amichevoli*; POIRIER, *Consors naturae chez Saint Ambroise. Copropriété de la nature ou communauté de nature?*

³ Cfr. *uir amplissimus Symmachus* in G. LO MENZO RAPISARDA, in *La personalità di Ambrogio nell'epistola LVII*, cit., pp. 20-29.

⁴ Sul conflitto tra pagani e cristiani nel IV secolo, cfr.: D.M. ROBINSON, *An Analysis of the Pagan Revival of the Late Fourth Century, with special reference to Symmachus*, in « Transactions and Proceeding of the American Philol. Association » XLVI (1915); P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*, Paris 1934; G. BARDY, *Chrétiens et païens à la fin du IV^e siècle*, Paris 1934; H. BLOCH, *A new document of Last Pagan Revival in the West*, in « Harvard Theological Review » XXXVIII (1945) pp. 199-244; A. ALFÖLDI, *Die Kontorniaten. Ein verkanntes Propagandamittel der Stadtrömischen heidnischen Aristokratie in ihrem Kampfe gegen das christliche Kaisertum*, Leipzig-Budapest 1943. Cfr. anche la risposta di J.M.C. TOYNBEE, *Professor Alföldi and the Roman*

giamento nei riguardi del paganesimo è stato dato dai vari studiosi.

Ed è proprio sulla varietà di comportamento di Ambrogio che si è polarizzata l'attenzione del Palanque⁵, il quale mette in risalto che ad espressioni nelle quali Ambrogio auspica una piena libertà di culto nel rispetto e nella difesa della coscienza religiosa individuale⁶ fanno riscontro altre espressioni nelle quali il vescovo richiede con molta fermezza che l'imperatore esalti Cristo e proclami Lui solo Dio⁷ e ribadisce che non è permesso neanche ad un catecumeno apprestare le spese per gli idoli pagani⁸.

Ambrogio, dunque, si contraddice?

Il Palanque ne sembra convinto⁹ e sostiene che il vescovo è costretto ad atteggiarsi a difensore della libertà religiosa per

contorniates in « Journal of Roman Studies » XXXV (1945) p. 115 sgg. e di S. MAZZARINO, *La propaganda senatoriale nel tardo impero*, in « Doxa » XXXV (1951) p. 21 ss.; A. ALFÖLDI, *A Conflict of Ideas in the Late Roman Empire*, Oxford 1952; A. QUACQUARELLI, *La polemica pagana cristiana da Plotino ad Agostino*, Milano 1952; B. KÖTTING, *Christentum und heidnische Opposition in Rom am Ende des 4. Jahrhunderts*, Münster 1961; P.R.L. BROWN, *Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy*, in « The Journal of Roman Studies », LI (1961) pp. 1-11; H. BLOCH, *La rinascita pagana in Occidente alla fine del secolo IV*, in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV. Saggi a cura di A. MOMIGLIANO*, tr. it., Torino 1968, pp. 201-224; A.H. JONES, *Lo sfondo sociale della lotta tra Paganesimo e Cristianesimo*, in *Il Conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV. Saggi a cura di A. MOMIGLIANO*, trad. it., Torino 1968, 23-43; A. MOMIGLIANO, *Il cristianesimo e la decadenza dell'Impero romano*, in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV. Saggi a cura di A. MOMIGLIANO*, tr. it., Torino 1968, 3-19. M.T.W. ARNEIHM, *The Senatorial Aristocracy in the Later Roman Empire*, Oxford 1972.

⁵ J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire Romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat à la fin du quatrième siècle*, cit., pp. 363-364.

⁶ AMBR., *Ep.* XVII, 7.

⁷ AMBR., *Ep.* XVIII, 10.

⁸ AMBR., *Ep.* LVII, 2.

⁹ Il Palanque riprende la tesi del BOEHRINGER, *Ambrosius. Erzbischof von Mailand*, Stuttgart 1877, pp. 27-28.

porsi sullo stesso piano di Simmaco¹⁰, ma che questa è una posizione di passaggio, comoda per volgere l'argomento in suo

¹⁰ L'opera di Simmaco edita nel 1881 nei *Monumenta Germaniae Historica* dal Seeck e ristampata nel 1961 (*Q. Aurelii Symmachi quae supersunt*, in *Monumenta Germaniae Historica*, A.A., VI, 1, Berlin 1883 ristampato nel 1961) non ha destato nel passato l'interesse che meritava. Alcuni studiosi, occupandosi del rapporto tra cristiani e pagani nel IV secolo e della questione dell'Ara della Vittoria si sono interessati alla *Relatio III*. Cfr. BOISSIER, *La fin du paganisme*, II, Paris 1907; D.N. ROBINSON, *Symmachus and the Pagan Revival. An Analysis of the Pagan Revival of the Late Fourth Century, with special Reference to Symmachus*, cit.; H. CAMPENHAUSEN (von), *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin 1929; J. WYTZES, *Der Streit um dem Altar der Viktoria*, cit.; L. MALUNOWICZ, *De Ara Victoriae in Curia Romana quomodo certatum sit*, Wilno 1937. Un'aspra critica alla personalità di Simmaco è quella data da A.J. MC GEACHY, *Q. Aurelius Symmachus and the Senatorial Aristocracy of the West*, Chicago 1942, il Mc Geachy è autore anche di *The Editing of the Letters of Symmachus*, in « *Classical Philology* », XLIV (1949) pp. 222-229. N.H. BAYNES in una recensione al lavoro del Mc Geachy ha attaccato aspramente il giudizio eversore del Mc Geachy (in « *Journal of Roman Studies* » XXXVI (1946) pp. 173-177). D. ROMANO, *Simmaco*, Palermo, 1955, e dello stesso autore, *Carattere e significato del "Contra Symmachum"*, Palermo 1955; G. LUDWIG, *Q. Aurelius Symmachus Relation an den Kaiser über den Victoria-altar*, in « *Gymn.* » LXIV (1957) p. 205 s; N. CASINI, *Le discussioni sull'Ara Victoriae nella Curia Romana*, in « *Studi Romani* », V (1957) pp. 501-517. Un'interpretazione polemica e negativa della personalità di Simmaco è quella offerta da F. PASCHOUX nel suo articolo: *Réflexions sur l'idéal religieux de Symmaque*, in « *Historia* », XIV (1965) pp. 215-235 e nel volume *Roma Aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Neuchâtel 1967. Un giudizio positivo è dato da J.J. SHERIDAN, *The Altar of Victory. Paganism's Last Battle*, in « *L'Antiquité classique* », XXXV (1966) pp. 186-206. Nel mio lavoro (G. LO MENZO RAPISARDA, *La personalità di Simmaco e la III Relatio*, Catania 1967) dopo aver preso in esame la posizione dei vari studiosi simmachiani, ho cercato di rivalutare la personalità dell'insigne oratore e ho messo in luce che da un'attenta ed obiettiva lettura dei testi emerge una grande anima sinceramente fedele alla sua Roma e sinceramente devota agli dei patri. H.O. KRONER, *Die politischen Ansichten und Ziele des Q. Aurelius Symmachus*, in *Festschrift STARK*, (1969) pp. 337-356; F. CANFORA, *Simmaco e Ambrogio o di un'antica controversia sulla tolleranza e sull'intolleranza*, Bari 1970. R. KLEIN in un recente lavoro (*Symmachus. Eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums*, Darmstadt 1971) ha tentato, come da me fatto nel precedente lavoro avanti citato (che non ho visto segnalato da questo au-

favore e, come un avvocato che perora una causa, Ambrogio insiste sulla neutralità dello Stato in materia religiosa per togliere di mezzo le pretese dei pagani; avendo ottenuto così di staccare la religione dai suoi secolari legami con l'Impero egli si riserva poi di manifestare il vero scopo della sua azione: l'appoggio dello Stato alla sola religione cristiana¹¹. Il vero Ambrogio, dunque, secondo il Palanque, si palesa in queste espressioni di fiera intolleranza religiosa.

La tesi dello studioso francese è stata ripresa, senza alcuno apporto originale, da altri studiosi¹² e recentemente anche dal Canfora, che ha rimesso in discussione l'atteggiamento assai complesso del vescovo nei confronti del paganesimo, non esi-

tore), di rivalutare la personalità di Simmaco mettendo in luce la sua coerenza e il suo sincero culto per la *veneranda vetustas*; G. POLARA, *La fortuna di Simmaco dalla tarda antichità al secolo XVII*, in « Vichiana » I (1972) pp. 250-263. Recentemente F. ZUDDAS DEL CHICCA (*Rassegna di studi simmachiani*, in « Studi Romani », XX (1972) pp. 526-540) ha fatto un'utile messa a punto dello stato degli studi su Simmaco auspicando nuove ricerche sull'oratore pagano. Una nuova edizione critica delle epistole di Simmaco con traduzione e commento è stata recentemente curata da J.P. CALLU, (*Symmaque, Lettres I* (livres I-II), Paris, Les Belles Lettres, 1972). Del lessico simmachiano, invece, l'unica edizione disponibile è quella edita a Napoli nel 1617. Interessanti lavori sono quelli pubblicati da S. RODA (*Simmaco nel gioco politico del suo tempo*, in « Studia et Documenta Historiae et Iuris » XXXIX (1973) e da M. FORLIN PATRUCCO e dallo stesso RODA (*Le lettere di Simmaco ad Ambrogio. Vent'anni di rapporto amichevoli*, comunicato al Congresso Internazionale Ambrosiano svoltosi a Milano dal 2 al 7 Dicembre 1974 ed ora pubblicati negli Atti del Congresso: *Ambrosius Episcopus*, cit.), in cui gli autori inserendo l'oratore pagano in quella corrente tradizionalista del paganesimo romano che rifiutava ogni innovazione di culto proveniente dall'esterno, soprattutto dall'Oriente, sottolineano in Simmaco un sostanziale atteggiamento di tolleranza e di apertura verso il cristianesimo. Non posso che convenire su siffatta prospettiva dal momento che già nella mia monografia su Simmaco (*La personalità di Simmaco e la III Relatio*, cit.), non citata dai suddetti autori, mi ero espressa in tal senso.

¹¹ J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, cit., pp. 363-364.

¹² B. BIONDI, *L'influenza di S. Ambrogio nella legislazione religiosa del suo tempo*, in *S. Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, Milano 1940, p. 418; F. CECCHINI, *Relazioni tra Chiesa e Stato secondo S. Ambrogio*, Roma 1954, pp. 25-28.

tando a definire perentoriamente « intollerante » Ambrogio opponendolo al « tollerante » Simmaco¹³. La posizione del Canfora nei riguardi di Ambrogio è drastica e — oserei dire — « intollerante »; egli, infatti, confuta aspramente le tesi contrarie alla sua, definisce « sorprendente » che un Boissier proclami che: « c'est Symmaque qui soutient le privilège et Saint Ambroise qui réclame la liberté »¹⁴, reputa la tesi dell'insigne studioso francese « in contrasto con quanto concordemente è riconosciuto »¹⁵, dimenticando il largo seguito di eminenti studiosi¹⁶ che, non considerando certamente rette « solo su un artificio dialettico »¹⁷ le conclusioni del Boissier hanno giudicato Simmaco un conservatore, un reazionario e Ambrogio un difensore convinto della libertà di coscienza.

¹³ F. CANFORA, *Simmaco e Ambrogio o di un'antica controversia sulla tolleranza e sulla intolleranza*, Bari Adriatica, 1970, p. 111.

¹⁴ G. BOISSIER, *La fin du paganisme*, II, cit., p. 291; Cfr. anche la sua commossa interpretazione del passo ambrosiano: *etiamne in communi concilio non erit communis conditio?* (AMBR., Ep. XVIII, 31). G. BOISSIER, *La fin du paganisme*, II, pp. 289-291. A proposito del Boissier è singolare che il KLEIN (*Symmachus*, cit., p. 124 n. 4) asserisca che lo studioso francese sostenga la maggioranza pagana nella curia romana del IV secolo, mentre il Boissier semmai accetta la maggioranza cristiana nel senato prospettata da Ambrogio: « Peut-être les chrétiens étaient-ils en majorité dans le sénat, ainsi que l'affirme catégoriquement saint Ambroise » (G. BOISSIER, *La fin du paganisme*, cit., p. 272). Il Klein, poi, non ha tenuto presente la presenza di quei *christiani nomine* che, come nota bene il Boissier erano « ...gens indécis, craintifs, irrésolus, qui avaient peur de se compromettre » (G. BOISSIER, *La fin du paganisme*, cit., p. 272) e costituivano un centro fluttuante suscettibile di spostare la maggioranza portandosi da un lato all'altro. Al riguardo cfr. la mia interpretazione del passo ambrosiano: *cum maiore iam curia christianorum numero sit referta* (AMBR., Ep. XVII, 9) in *La personalità di Ambrogio nelle epistole XVII e XVIII*, cit., pp. 25-35.

¹⁵ F. CANFORA, *Simmaco e Ambrogio*, cit., p. 114.

¹⁶ Cfr. U. MORICCA, *Storia della letteratura latina cristiana*, II, 1, Torino, S.E.I., 1928; N. CASINI, *Le discussioni sull'« Ara Victoriae nella Curia Romana »*, in « Studi Romani » V (1957), pp. 501-517; S. CHARLES, *The Character of St. Ambrose as revealed in his letters*, in « Orpheus » XIII (1966) pp. 27-49; H. CAMPENHAUSEN (von), *Les Pères latins*, trad. de l'allemand par C.A. MOREAU, Paris 1967.

¹⁷ F. CANFORA, *Simmaco e Ambrogio*, cit., p. 117.

Recentemente il Klein ha definito intransigente la risposta di Ambrogio e duro il tono delle sue epistole perché, facendo suo il punto di vista del Mesot¹⁸, considera che per Ambrogio era una questione di sopravvivenza e il vescovo doveva lottare con tutti i suoi mezzi disponibili contro la superstizione dei suoi avversari pagani e mirare al loro completo annientamento; il filo conduttore delle due epistole ambrosiane (XVII e XVIII), è, secondo il Klein, il monopolio della verità cristiana, come il filo conduttore della *Relatio* III di Simmaco era la richiesta di tolleranza¹⁹.

Quale posizione assumere in una questione, per certi aspetti, così difficile? Dobbiamo convenire con il Palanque che Ambrogio si comporta « en avocat », pronto a nascondere e contraddire il suo pensiero, trascinato solo dall'impulso retorico, che nasconde una povera e contraddittoria personalità o invece le contraddizioni fra i vari passi delle sue epistole sono solo apparenti, perché si compongono in un'unità spirituale di alto livello morale e religioso?

L'unica strada da percorrere è quella della lettura attenta di quei passi dell'opera ambrosiana²⁰ dai quali emerge un Am-

¹⁸ J. MESOT, (*Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand*, in « Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft », Suppl. 7 (1958) 42, ritiene che si trattava di una questione cruciale vale a dire se Roma e l'apparato statale romano doveva essere pagano o cristiano.

¹⁹ R. KLEIN, *Symmachus*, Darmstadt 1971, passim.

²⁰ Ho rivolto la mia attenzione in modo particolare alle epistole ambrosiane riguardanti la questione dell'*Ara Victoriae*, perché in esse è dato l'argomento trattato, viene più spesso affrontato il problema dei difficili rapporti con i pagani e il paganesimo.

Epistole d'altronde di grande interesse e il cui contenuto suscita tuttora — concordo in ciò pienamente con il Klein — vivaci discussioni negli ambienti scientifici. Cfr. R. KLEIN, *Symmachus*, Darmstadt, 1971, p. 122. Vedi anche al riguardo dello stesso autore *Die Kaiserbriefe des Ambrosius zur Problematik ihrer Veröffentlichung*, in « *Athenaeum* » XLVIII (1970) pp. 335-371. Sulle epistole ambrosiane in genere, cfr.: G. MAMONE, *Le epistole di Sant'Ambrogio*, in « *Didaskaleion* », II, 1 (1924) pp. 3-143; e dello stesso autore: *La forma delle lettere di S. Ambrogio*, in « *Didaskaleion* », II, 1 (1924) pp. 115-164; S.M.A. ADAMS, *The Latinity of the Letters of Saint Ambrose*, Washington. The Catholic University of America 1927; J. WYTZES, *Übers v. Briefen*, Amsterdam 1950.

brogio a volte apparentemente contraddittorio per giudicare se le contraddizioni sono solo apparenti e spariscono allorché le affermazioni ambrosiane vengono interpretate nel contesto delle argomentazioni, mettendo in luce le istanze che di volta in volta le determinano.

Leggiamo nell'epistola XVIII, 10:

*christianus imperator aram solius Christi didicit honorare*²¹, frase che, staccata dal contesto, può sembrare una manifestazione di fiera intolleranza religiosa, ma se si considera che è strettamente dipendente dall'espressione che la precede: *re-poscantur haec a consorte superstitionis*²², la valutazione muta e si mostra come una logica osservazione, perché appare giusto che si richiedano gli altari degli idoli e gli ornamenti dei templi a coloro che condividono le superstizioni pagane e non all'imperatore cristiano, che ha appreso ad onorare solo l'altare di Cristo. Ambrogio, quindi, richiede solo l'applicazione di un principio di libertà religiosa, permettere cioè ad un seguace di una religione di onorare il proprio Dio e non essere costretto a concedere benefici alle divinità di altre religioni.

Ed ancora se si considera l'espressione immediatamente seguente: *vox imperatoris nostri Christum resultet, et illum solum, quem sentit, loquatur*²³ avulsa dal suo contesto potrebbe dar forza alla tesi del Palanque, ma bisogna tener presente che ad essa segue una convincente osservazione: « E che forse un imperatore gentile ha elevato mai un altare a Cristo? »²⁴ da cui consegue ovviamente che non vi è alcuna ragione per la quale un imperatore cristiano debba onorare gli dèi dei gentili.

In modo analogo se il passo dell'epistola LVII, 2 nel quale Ambrogio afferma che non è lecito neanche ai catecumeni apprestare le spese per gli idoli pagani²⁵, viene esaminato in un

²¹ AMBR., Ep. XVIII, 10.

²² AMBR., Ep. XVIII, 10.

²³ AMBR., Ep. XVIII, 10.

²⁴ *Numquid imperator gentilis aram Christo leuauit?* (AMBR., Ep. XVIII, 10).

²⁵ *Cum non liceat etiam catechumenis sumptus idolis subministrare* (AMBR., Ep. LVII, 2).

contesto più generale e messo a raffronto con le serrate argomentazioni dell'epistola XVIII, 10: *Reposcantur haec a consorte superstitionis: christianus imperator aram solius Christi didicit honorare. Quid manus pias et ora fidelia ministerium suis cogunt sacrilegiis exhibere? Vox imperatoris nostri Christum resultet, et illum solum, quem sentit, loquatur; quia cor regis in manu Dei. Numquid imperator gentilis aram Christo leuauit?* non appare più — come sembrò al Palanque — probante per dimostrare la presenza in Ambrogio di sentimenti di intolleranza religiosa e di desiderio di predominio²⁶, bensì una ulteriore conferma di difesa della libertà religiosa; è infatti in nome di siffatta libertà che Ambrogio richiede che non sia lecito ad un imperatore cristiano, anche se catecumeno, sovvenzionare gli idoli di una religione non sua, come non era stato mai preteso che un imperatore dei gentili innalzasse un altare a Cristo.

Inoltre, forse, il Palanque non ha dato il giusto rilievo ad alcuni passi ambrosiani nei quali si coglie, secondo me, lo spirito di tolleranza e di rispetto per la libertà altrui che era suggerito al vescovo, non meno che a Simmaco²⁷, dallo spirito romano. L'educazione ricevuta da Ambrogio, infatti, non è diversa da quella di Simmaco e l'uno e l'altro sono tratti a rispettare la tolleranza²⁸ che era un contrassegno caratteristico della romanità.

²⁶ F. HOMES DUDDEN, (*The Life and Times of St. Ambrose*, II, Oxford 1935, p. 378) e F. PASCHOU, (*Roma Aeterna, Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Roma 1967, p. 192) considerano che i veri sentimenti di Ambrogio siano di fanatismo religioso. Sulla fittizia o sulla vera tolleranza di Ambrogio cfr.: H. BERKHOF, *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert*, Zurich 1947, p. 173 ss.

²⁷ Per i punti di contatto fra Ambrogio e Simmaco cfr.: *uir amplissimus Symmachus* in G. LO MENZO RAPISARDA, *La personalità di Ambrogio nell'epistola LVII*, cit., pp. 20-29.

²⁸ La tolleranza « romana » di Ambrogio era stata già da me sottolineata a proposito dei rapporti di Ambrogio con Eugenio: « Di fronte a tanta violenza (allude all'adesione di Eugenio alla violenta reazione pagana), Ambrogio che, forse segretamente, aveva riposto delle speranze in quell'imperatore colto, di origine romana, vede in lui delusi e traditi i tra-

Uno di siffatti passi significativi è quello dell'epistola XVII, 7 nel quale Ambrogio dopo aver raccomandato a Valentiniano II di aver riguardo per i meriti degli uomini illustri, anche se pagani, riferendosi a Simmaco, dopo aver esortato a seguire, per provvedimenti su problemi militari, il parere di un uomo « esercitato alle guerre », alludendo probabilmente a Bautone²⁹, esorta il giovane imperatore che allorché si agitano problemi religiosi è bene volgere il pensiero a Dio, perché « non si fa offesa ad alcuno se gli si preferisce l'onnipotente Dio »³⁰.

dizionali ideali romani di tolleranza ed equilibrio, ed erompe in espressioni forti e violente, scaturite appunto dalla delusione subita: cfr. G. LO MENZO RAPISARDA, *La personalità di Ambrogio nell'epistola LVII*, cit., p. 19. A tal proposito mi sembra poco attendibile l'interpretazione fornita da M. FORLIN PATRUCCO e S. RODA (*Le lettere di Simmaco ad Ambrogio. Vent'anni di rapporti amichevoli*, in *Ambrosius Episcopus*, cit., p. 287, n. 16) all'atteggiamento di Ambrogio nei confronti di Eugenio, perché accettare l'ipotesi fornita dai suddetti autori che « Ambrogio (non) potesse scrivere in tono diverso ad Eugenio nel momento in cui costui controllava tutta l'Italia » significa invischiare il vescovo in beghe ed opportunismi politici facendo torto a colui che era stato coraggioso oppositore di imperatori al massimo della loro potenza (cfr. Teodosio a Tessalonica). Ribadisco, quindi, che l'interpretazione da me fornita non è fondata su « motivazioni di ordine psicologico » (cfr. *ibidem*) ma poggia sull'attuarsi di differenti momenti storici. Infatti Ambrogio rivolge ad Eugenio espressioni di stima e rispetto nell'epistola LVII quando non si era completamente delineata ancora l'opposizione di Eugenio al Cristianesimo, mentre gli rivolge espressioni di ben altro tono nell'epistola LXI e nell'*Enarrationes in Psalmos* allorché il comportamento dell'imperatore usurpatore Eugenio era ormai inequivocabile.

²⁹ A quale potente consigliere allude Ambrogio? Pur non facendo espliciti nomi Ambrogio dà dei riferimenti così chiari, accennando che per questioni militari bisogna rivolgersi ad un esperto nelle battaglie, che non vi è alcun dubbio che alluda ad un maestro di milizie, che, in quel periodo, non poteva essere altro che Bautone. Cfr. J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, cit., p. 133; L. MALUNOWICZ, *De Ara Victoriae in Curia Romana quomodo certatum sit*, Wilno 1937, p. 60.

Sui rapporti cordiali tra Bautone e Ambrogio cfr. SYMM., *Ep.* XXIV; L. CRACCO RUGGINI, *Pregiudizi razziali, ostilità politica e culturale, intolleranza religiosa nell'Impero Romano*, in « *Athenaeum* » LVI (1968) p. 149.

³⁰ *Nullius iniuria est, cui Deus omnipotens antefertur* (AMBR., *Ep.* XVII, 7). Espressione piena di fine intuito psicologico e di tatto diploma-

Segue un'espressione di controversa interpretazione:

Habet ille sententiam suam.

Il Moricca intende: « Nessuno può offendersi di essere posposto a Dio onnipotente. Dio ha, anche lui, il suo parere »³¹ e il Lavarenne: « On ne fait injure à personne en lui préférant le

tico; Ambrogio vuole, in un certo senso, tranquillizzare il giovane imperatore che avrebbe potuto paventare una pericolosa vendetta da parte del suo potente consigliere pagano. Intuito psicologico che caratterizza i suoi rapporti con il giovane imperatore, cfr. per esempio la mia interpretazione al passo ambrosiano: *cum... fidei uirtute ueteranus obsecrata gentilium non probares* (AMBR., Ep. XVIII, 1), G. LO MENZO RAPISARDA, *Ambrogio e Valentiniano II nella polemica per l'Ara della Vittoria*, in « Nuovo Didskaleion », XXI (1971) cit. pp. 15-26. Convengo con H. CAMPENHAUSEN (*Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Leipzig-Berlin 1929, p. 177), con H. DIESNER (*Kirche und Staat im spätrömischen Reich*, Berlin 1964, p. 25) e R. KLEIN (*Symmachus*, cit., p. 122 n. 1) che sembra poco probabile che Valentiniano II si fosse opposto ai consiglieri pagani favorevoli alle richieste dei gentili e avesse deciso il caso da solo, ma intendo l'espressione in esame come un'affettazione di fiducia nelle capacità e nelle convinzioni religiose del giovane imperatore, un voler dimostrare con le parole più opportune e più efficaci ad un giovane che regna ma non governa, che ha la sola libertà di ratificare le decisioni prese, per suo conto, dai consiglieri pagani e dalla madre, che quella volta le decisioni le ha prese, finalmente da solo. Tenendo presente l'abilità psicologica del vescovo, cosa non fatta assolutamente dai già menzionati critici tedeschi, si può meglio intendere il passo in esame.

E' da sottolineare anche il valore dei silenzi diplomatici di Ambrogio, cfr. per esempio l'atteggiamento del vescovo nei riguardi del clero cristiano corrotto: cfr. commento al passo *Soli ex omnibus clerico commune ius clauditur*, in G. LO MENZO RAPISARDA, *La personalità di Ambrogio nelle epistole XVII e XVIII*, passim.

La Ruggini (L. CRACCO RUGGINI, *Ambrogio e la compagine sociale del suo tempo*, in *Ambrosius Episcopus*, cit., p. 248) sottolinea invece « la dosata prudenza » con la quale Ambrogio preferì sempre tacere sulle pecche del funzionariato. Cfr. anche: N.H. BAYNES, rec. a: K.M. SETTON, *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century*, New York 1941, in « Journal of Roman Studies », XXXIV (1944) pp. 136-140.

³¹ U. MORICCA, *S. Ambrogio*, Torino 1928, p. 28.

Dieu tout puissant. Dieu a aussi son avis »³². Ma che significato può avere che Dio ha la sua opinione?

L'espressione si chiarisce se si collega *habet ille sententiam suam* alla frase precedente: *nullius iniuria est, cui Deus omnipotens antefertur*³³, infatti *ille* è da riferire a *nullius* e non a *Deus* e la frase è da intendere: « Egli, infatti, mantiene³⁴ il proprio punto di vista », intendendo con *ille* Bautone³⁵ che resta fedele alla sua religione, come è confermato e spiegato dalla significativa espressione che segue: *inuitum non cogitis colere, quod nolit*³⁶, non bisogna imporre — raccomanda Ambrogio a Valentiniano II — la religione con la forza, non si deve costringere chi è riluttante a venerare quel che egli non vuole, quella libertà religiosa che l'imperatore assicura ai suoi cortigiani deve essere garantita anche all'imperatore. Così imperatore e sudditi sono posti sullo stesso piano in una reciproca comprensione e mutuo rispetto per le opinioni altrui: « e ognuno sopporti con rassegnazione se non può piegare l'imperatore verso ciò che egli stesso sopporterebbe mal volentieri, se gli venisse imposto dallo stesso imperatore »³⁷.

Tale rispetto per la libertà individuale è caratteristico in Ambrogio, abbiamo già visto come nei riguardi dell'imperatore Valentiniano II il suo atteggiamento fosse « improntato ad una estrema decisione e fermezza, pur nel rispetto alla massima autorità dell'impero »³⁸, perché il vescovo ha deferenza verso

³² M. LAVARENNE, *Prudence*, III, Paris, Les Belles Lettres, 1948, p. 115.

³³ AMBR., *Ep.* XVII, 7.

³⁴ *Habet* non indica in questo caso il mero possesso ma è da intendere: « si attiene al proprio parere », così lo intendono alcuni studiosi. Infatti il COPPA, *Opere di Sant'Ambrogio*, Torino 1969, p. 889, interpreta: « colui segua pure le proprie convinzioni » e il CANFORA, *Simmaco e Ambrogio*, cit., p. 171: « ch'egli resti pure con le sue idee ».

³⁵ Il KLEIN, *Der Streit um den Victoriaaltar* cit., p. 121 intende, invece, con *ille* Simmaco: « Auch Symmachus hat seine Meinung ».

³⁶ AMBR., *Ep.* XVII, 7.

³⁷ *...et unusquisque patienter ferat, si non extorqueat imperatori, quod moleste ferret, si ei extorqueri cuperet imperator* (AMBR., *Ep.* XVII, 7).

³⁸ Cfr. G. LO MENZO RAPISARDA, *Ambrogio e Valentiniano II nella polemica per l'Ara della Vittoria*, cit., p. 5.

l'autorità, ma richiama le autorità medesime al rispetto dovuto a colui *a quo cuncta reguntur*.

Emblematica mi sembra a tale riguardo l'espressione da me esaminata in un mio precedente saggio: *Aliter enim salus tuta esse non poterit, nisi unusquisque Deum uerum, ... a quo cuncta reguntur, ueraciter colat*³⁹, nella quale si puntualizza che Dio ha il governo su tutte le cose e quindi ovviamente sulle vicende terrene e si ricorda all'imperatore che non può esercitare un suo dominio sulla terra se non rende a Dio il debito onore per averne l'indispensabile aiuto⁴⁰.

Altro passo significativo è quello nel quale Ambrogio ribadisce con fierezza romana che: *ipsis gentilibus displicere consuevit praeuaricantis affectus*⁴¹, mirabile ammaestramento valido anche per i nostri tempi! Il passo si chiude con una commossa affermazione di libertà religiosa: Ambrogio, infatti, che aveva già riconosciuto ad ognuno il diritto di seguire il proprio credo religioso: *habet ille sententiam suam*, conviene ora persino che ognuno deve difendere liberamente e custodire fedelmente i propri principi: *libere enim debet defendere unusquisque fidele mentis suae et seruare propositum*⁴². Espresione quest'ultima che è stata già da me sottolineata⁴³ quale manifestazione dei sinceri sentimenti di Ambrogio e che insieme ad un altro passo ambrosiano: *detur mihi exemplum missae relationis, ut ego plenius respondeam*⁴⁴ è prova che nelle epistole ambrosiane riguardanti la questione per l'Ara della

³⁹ AMBR., Ep. XVII, 1.

⁴⁰ Cfr. G. LO MENZO RAPISARDA, *Ambrogio e Valentiniano II nella polemica per l'Ara della Vittoria*, cit., pp. 6-7. Cfr. anche M. SORDI, *Ambrogio di fronte a Roma e al paganesimo*, in *Ambrosius Episcopus*, cit., p. 211.

⁴¹ AMBR., Ep. XVII, 7.

⁴² AMBR., Ep. XVII, 7.

⁴³ Il commento a questa espressione avrebbe dovuto far parte, insieme agli altri commenti ai passi ambrosiani dell'ep. XVII e XVIII, del mio lavoro: *La personalità di Ambrogio nelle Epistole XVII e XVIII*, cit., ma ho preferito farne un articolo a parte, aggiornandolo dal punto di vista bibliografico per la Miscellanea in onore di mio padre, Emanuele Rapisarda.

⁴⁴ AMBR., Ep. XVII, 13.

Vittoria dominano non finzioni retoriche e letterarie bensì sentimenti sinceri ⁴⁵.

Sono pienamente convinta, come ho già diverse volte ribadito ⁴⁶, che Ambrogio è intimamente e sinceramente tollerante verso gli avversari; siffatta tolleranza è stata sottolineata recentemente dalla Sordi che asserisce: « il discorso di Ambrogio non ignora quindi il valore della tolleranza, né misconosce il valore della fedeltà di ciascuno alle proprie convinzioni religiose » ⁴⁷. Il passo in esame ⁴⁸ è stato invece interpretato dal Klein ⁴⁹ come una argomentazione paradossale con la quale Ambrogio vuole figurare quale esponente della tolleranza, subentrando nel ruolo di Simmaco, facendo dimenticare la richiesta assolutistica della sua religione; nel passo — secondo lo studioso tedesco — si coglie più la vanità letteraria di Ambrogio per aver espresso una efficace antitesi che non il suo vero modo di pensare. Mi sembra però che il Klein accentuando il carattere oratorio e retorico dell'opera ambrosiana si fermi alla superficie di essa e non ne colga l'intimo e contrastante significato.

I passi ambrosiani di controversa interpretazione dopo una lettura attenta acquistano un valore e una prospettiva nuova; le contraddizioni riscontrate da alcuni critici sfumano e non si avverte più quella netta distinzione fra espressioni di aspra e violenta intolleranza e mite tolleranza; infatti proprio in quel passo dell'epistola XVII nel quale si riscontra tanta adesione al concetto di libertà religiosa sono presenti espressioni decise di fermezza in campo religioso; in esse si proclama che pur avendo riguardo per i meriti di uomini illustri Dio deve essere

⁴⁵ G. LO MENZO RAPISARDA, *Ambrogio nelle epistole XVII e XVIII*, cit., p. 46.

⁴⁶ Cfr. G. LO MENZO RAPISARDA, *La personalità di Ambrogio nell'epistola LVII*, cit., pp. 19-20, 22, 23, 29; *La personalità di Ambrogio nelle epistole XVII e XVIII*, cit., pp. 64, 79.

⁴⁷ M. SORDI, *L'atteggiamento di Ambrogio di fronte a Roma e al paganesimo*, in *Ambrosius Episcopus*, cit., p. 225.

⁴⁸ *Libere enim debet defendere unusquisque fidele mentis suae et sequere propositum* (Ambr., Ep. XVII, 7).

⁴⁹ R. KLEIN, *Symmachus*, cit., p. 124.

preferito a tutti: *sed Deum certum est omnibus praeferendum* ⁵⁰ e non si fa offesa ad alcuno se gli si preferisce l'onnipotente Dio: *nullius iniuria est, cui Deus omnipotens antefertur* ⁵¹.

Giova notare, ciò che non è stato fatto finora dai critici, per una più obiettiva comprensione dell'opera ambrosiana, che si riscontra una certa corrispondenza di argomentazioni e di espressioni fra passi dell'epistola XVII e quelli dell'epistola XVIII ⁵². Così ad esempio l'espressione ambrosiana dell'epistola XVIII, 10: « Perché vogliono costringere delle mani pie e delle bocche fedeli ad apprestare servizio per i loro sacrileghi culti? » ⁵³ non è in contrasto con quanto aveva affermato nell'epistola XVII, 7; infatti, proprio perché ognuno deve difendere liberamente e fedelmente custodire il proprio credo religioso ⁵⁴, i senatori cristiani non devono essere costretti ad alimentare riti non propri; non è dunque una richiesta di privilegio, un imporre un dominio religioso sui pagani, ma la giusta tutela della libertà religiosa dei senatori cristiani. In modo analogo riscontriamo corrispondenza e non contraddizione tra altri passi dell'epistola XVIII, 10 e il passo dell'epistola XVII, 7; infatti se è giusto che l'imperatore non costringa uno riluttante a venerare quel che egli non vuole ⁵⁵ è altrettanto giusto che l'imperatore sia libero (*hoc idem vobis liceat* aveva scritto Ambrogio nell'epistola XVII, 7) di onorare solo il suo Dio ⁵⁶. Una riprova di tale corrispondenza è data dal preciso riscontro esistente fra l'argomentazione finale dell'epistola XVIII, 10 e un passo dell'epistola XVII, 6: in ambedue i passi, infatti, Ambrogio esorta Valentiniano II a prendere esempio dalla passione

⁵⁰ AMBR., Ep. XVII, 6.

⁵¹ AMBR., Ep. XVII, 7.

⁵² Per la corrispondenza fra le due epistole cfr. *Detur mihi exemplum missae relationis, ut ego plenius respondeam* in G. LO MENZO RAPISARDA, in *La personalità di Ambrogio nelle epistole XVII e XVIII*, cit., pp. 37-48.

⁵³ *Quid manus pias et ora fidelia ministerium suis cogunt sacrilegiis exhibere?* (Ambr., Ep. XVIII, 10).

⁵⁴ AMBR., Ep. XVII, 7.

⁵⁵ *Inuitum non cogitis colere, quod nolit* (Ambr., Ep. XVII, 7).

⁵⁶ *Vox imperatoris nostri Christum resultet, et illum solum, quem sentit, loquatur* (Ambr., Ep. XVIII, 10).

e dalla tenacia con cui i gentili difendono e rispettano la propria religione:

*siue ille gentilis est...
sed proprio studio docere
et admonere te debet,
quemadmodum uerae fidei
studere debeas, quando
ille tanto motu ueri
uana defendit*⁵⁷.

*Dum ea quae fuerunt,
repscunt, exemplo suo
admonent quantum
christiani imperatores
religionem, quam sequuntur,
debeant deferre reuerentiae,
quando gentiles superstitionibus
suis omnia detulerunt*⁵⁸.

Non vogliamo sostenere che in Ambrogio non esistono contraddizioni nei confronti dello stesso paganesimo, ma siffatte contraddizioni sono ben giustificate dalla situazione spirituale di Ambrogio. Profondamente colto e conoscitore del substrato culturale del paganesimo⁵⁹ non poteva non apprezzare i lati più evoluti dello stesso paganesimo; è noto infatti come egli abbia cercato di armonizzare gli aspetti del neoplatonismo con l'ortodossia cristiana, mentre la sua avversione è irriducibile verso gli aspetti deteriori del paganesimo ed in modo particolare verso quegli aspetti che provengono ad esso dai culti stranieri e barbari⁶⁰.

L'amore di Ambrogio per Roma non è meno ardente di quello di Simmaco e la profonda crisi religiosa che tormentava gli spiriti più eletti di Roma non è meno drammatica in Ambrogio di quella che il Klein ha messo in luce in Simmaco⁶¹.

⁵⁷ AMBR., *Ep.* XVII, 6.

⁵⁸ AMBR., *Ep.* XVIII, 10.

⁵⁹ Sulla formazione culturale sostanzialmente simile della nobiltà cristiana e pagana del tempo cfr. L. CAGÉ, *Les classes sociales dans l'Empire romain*, Paris 1971, p. 393.

⁶⁰ In Ambrogio c'era un'ombrosa, istintiva repulsione per i barbari, originata anche da un accecante ed esclusivo amore per Roma. Cfr. AMBR., *De fide* II, 137-138.

⁶¹ A mio avviso i critici ambrosiani non hanno sottolineato sufficientemente l'umanità e la drammaticità spirituale di Ambrogio che invece in Simmaco è stata accentuata dal Klein che definisce l'oratore pagano una figura tragica del paganesimo morente: R. KLEIN, *Symmachus, Eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums*, cit., p. 164.

L'oratore pagano, infatti, infaticabile sostenitore della *veneeranda vetustas* non poteva aderire né a tutte le speculazioni sincretistiche di origine neoplatonica rappresentate da Pretestato, né tanto meno ai culti misterici orientali nei quali Flaviano vedeva una via d'uscita, né al Cristianesimo, nel quale avvertiva una irritante intolleranza ed una svalutazione della storia e dell'impero romano nonché il misconoscimento dei suoi meriti culturali e civilizzatori. Anche in Ambrogio si avverte una posizione spirituale angosciata, perché lui, appassionato cultore della tradizione romana era tratto ad inneggiare al progresso⁶² e a dimostrare la superiorità del Cristianesimo sulla religione pagana⁶³; ciò lo portava a schierarsi contro i suoi antichi compagni e i nobili suoi amici. Una forte diversità esiste nel dramma dei due, giacché mentre Ambrogio riempie il vuoto religioso che tormenta gli animi più pensosi della tarda antichità⁶⁴ con la piena fede sulla Rivelazione cristiana, Simmaco va incontro al nulla.

Per comprendere l'asprezza intollerante di alcuni spunti polemici bisogna esaminarli attentamente per spiegare e giustificare l'atteggiamento del Nostro. Ambrogio non è privo di comprensione verso alcuni pagani che per varie circostanze dovevano restare fedeli al paganesimo, come avviene per i cortigiani

⁶² Cfr. al riguardo TH. E. MOMMSEN, *St. Augustin and the Christian Idea of Progress. The Background of the City of God*, in « Journal of the History of Ideas », XII (1951) p. 360.

⁶³ Concordo, quindi, con quanto a questo proposito nota R. KLEIN, (*Der Streit um den Victoriaaltar. Die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des Mailänder Bischofs Ambrosius*, cit., p. 187) che la formula ciceroniana vecchio è uguale a buono, è un concetto ripreso da Ambrogio che voleva conciliare la vetustà del suo credo (ciceroniano) e il progresso nella storia dell'umanità che si è manifestato nella sostituzione della credenza agli antichi numi con la *nova lex Christi*.

⁶⁴ Sul IV secolo cfr. A. BEUGNOT, *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, I, Paris 1835; H. RICHTER, *Das weströmische Reich besonders unter den Kaisern Gratian, Valentinian II und Maximus*, Berlin 1865; A. BROGLIE (de), *L'Eglise et l'Empire Romain au IV^e siècle*, Paris 1866; V. SCHULTZ, *Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums*, I, Jena 1887; R. THAMIN, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IV^e siècle, Etude comparée des traités « Des devoirs » de Cicéron et de*

della corte imperiale con i quali vigeva un tacito accordo: essi non sarebbero stati costretti a venerare quello che non vole-

S. Ambroise, Paris 1895; G. RAUSCHEN, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen*, Freiburg 1897; S. DILL, *Roman Society in the Last Century of the Western Empire*, London 1906; H. JONES, *The Roman Empire*, 29-476 London 1908, e dello stesso autore: *The Later Roman Empire*, 284-602, *A Social Economic and Administrative Survey*, Oxford 1964 e *The Decline of the Ancient World*, Oxford 1966; L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise*, II, Paris 1910; M.A. HUTTMANN, *The Establishment of Cristianity and the Proscription of Paganism*, New York, 1914; J. GEFFCKEN, *Der Ausgang des griechischrömischen Heidentums*, Heidelberg 1920; O. SEECK, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, IV band, Stuttgart 1923; P. ALLARD, *Il cristianesimo e l'impero romano da Nerone a Teodosio*, Firenze 1925; F. LOT, *La fin du monde antique et le début du Moyen Age*, Paris 1927; L. HOMO, *Les empereurs romains et le christianisme*, Paris 1931 e dello stesso autore: *De la Rome païenne à la Rome chrétienne*, Paris 1950; A. SOLARI, *Il rinnovamento dell'impero romano*, I. *L'unità di Roma*, 363-476 Milano, Genova, Roma, Napoli, 1938; N. TURCHI, *La religione di Roma antica*, Bologna 1939; P. BREZZI, *Cristianesimo e Impero Romano*, Roma, 1944; A. PIGANOL, *La propagande païenne à Rome sous le Bas-Empire*, in « Journal des Savants », I (1945) pp. 19-28, e dello stesso autore: *L'Empire chrétien*, 325-395 Paris 1947, *La crise sociale au Bas-Empire*, in « Journal des Savants », I (1955) pp. 5-15; G. BARDY, *L'Eglise et les derniers Romains*, Paris 1948; J. STRAUB, *Christliche Geschichtspoloetik in der Krisis des römischen Reiches*, in « Historia », I (1950) pp. 52-81; S. MAZZARINO, *Aspetti sociali del IV secolo. Ricerche di Storia tardo-romana*, Roma 1951 e dello stesso autore: *Rassegna su « La propaganda senatoriale nel tardo impero »*, cit., 522; *La fine del mondo antico*, Milano 1959; *Il Pensiero storico classico*, Bari 1966; *Problemi e aspetti del Basso Impero*, in *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Tardo antico e alto medioevo*, Roma 1968, pp. 13-22; *Trattato di Storia Romana*, II, Roma 1956 e ristampa: *L'Impero romano*, I, Roma-Bari 1973; E. DEMOUGEOT, *De l'unité à la division de l'Empire romain* (395-410). *Essai sur le gouvernement impérial*, Paris 1951; S.L. GUTERMANN, *Religious Toleration and Persecution in Ancient Rome*, Londra 1951; M.L. W. LAISTNER, *Christianity and pagan culture in the later roman empire*, New York 1951; S.I. KOVALIOV, *Storia di Roma*, I-II, Roma 1953; C. SCHNEIDER, *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, München 1954; BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine* trad. it., Torino 1959; J. GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire romain*, Paris 1958; e dello stesso autore: *Société religieuse et monde laïc au Bas-Empire*, in « Jura » X (1959) p. 86; E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, I: *De l'Etat romain à l'Etat byzantin*, 284-476 éd. franç. par J.R. PALANQUE, Paris 1959; A. CHASTAGNOL,

vano⁶⁵ e in cambio avrebbero rispettato la libertà religiosa dell'imperatore⁶⁶ e lo avrebbero lasciato libero di non ordinare quello che egli non approvava, assecondando i propri sentimenti: *qui nolunt esse liberum tibi non iubere quod non probas, se-ruare quod sentis*⁶⁷, e non avrebbero cercato di attirarlo in alcun modo verso la religione pagana: *non debet mentem tuam uinculis suae superstitionis innectere*⁶⁸. Finché il « patto » viene

La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire, Paris 1960; K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960; P. DE LABRIOLLE, *Cristianesimo e Paganesimo nella metà del IV secolo*, in A. FLICHE e V. MARTIN, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, 3, vers. it. a cura di P. FRUTAZ, Torino 1961; J. MOREAU, *Die Christenverfolgung im römischen Reich*, Berlin 1961; J.R. PALANQUE, *Il Cattolicesimo religione di Stato*, in A. FLICHE e V. MARTIN, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, cit., pp. 625-650, e dello stesso autore: *Vittoria della Chiesa*, in A. FLICHE e V. MARTIN, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, cit., pp. 65-81; H. RAHNER, *Kirche und Staat im frühen Christentum*, München 1961; L. RUGGINI, *Economia e Società nell'Italia Annonaria. Rapporti fra agricoltura e commercio dal IV al VI secolo d.C.*, Milano 1961; R. MUTH, *Römische Religion*, in «Serta Aenipontana», Innsbruck 1962; C. MORINO, *Chiesa e Stato nella dottrina di S. Ambrogio*, Roma 1963; R. RÉMONDON, *La crise de l'empire romain de Marc Aurèle à Anastase*, in «Nouvelle Clio. L'Histoire et ses problèmes», II, Paris 1964; M. SORDI, *Il Cristianesimo e Roma*, Bologna 1965; W.H.C. FREND, *The Early Church*, London 1966; O. GIGON, *Die antike Kultur und das Christentum*, Gütersloh 1966; WHITE LYNN, *The Transformation of the Roman World*, California 1966; F. PASCHOU, *Roma Aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Neuchâtel 1967; K. ALAND, *The relation between Church and State in early times: A reinterpretation*, in «The Journal of Theological Studies» XIX (1968) pp. 115-127; R. KLEIN, *Das frühe Christentum im römischen Staat*, Darmstadt 1971; E. CATTANEO, *La Religione a Milano nell'età di Sant'Ambrogio*, (Archivio Ambrosiano XXV) Centro ambrosiano di documentazione e studi religiosi, Milano 1974.

⁶⁵ AMBR., *Ep.* XVII, 7.

⁶⁶ *Hoc idem uobis liceat* (AMBR., *Ep.* XVII, 7).

⁶⁷ AMBR., *Ep.* XVII, 11.

⁶⁸ AMBR., *Ep.* XVII, 6. Il CASINI, *Le discussioni sull'«Ara Victoriae» nella Curia Romana*, cit., p. 513, interpretando il passo: «ma che i pagani non impaccino con le loro vuote superstizioni chi si rifiuta di accettarle» non coglie lo stretto rapporto di rigetto che vi è fra il rifiuto di Ambrogio e le vuote superstizioni dei pagani e non sottolinea, come del resto

rispettato egli ha delle espressioni cortesi e di grande stima, ma appena si accorge che in qualche modo si attenta alla libertà religiosa dei cristiani, egli prorompe in espressioni aspre e intolleranti.

Significativo a questo proposito è il passo dell'epistola XVII, 6: il vescovo mette in evidenza polemicamente l'inesperienza giovanile di Valentiniano II, che facilmente, poteva essere piegato dalla volontà ferrea e dall'abilità dialettica⁶⁹ di Simmaco. Duplice è l'influsso che Simmaco può esercitare sulla mente del giovane, può « invischiare il pensiero [dell'imperatore] fra le pastoie della superstizione », o può — ed è auspicabile — ammaestrare Valentiniano II ed indicargli il modo come debba esplicare il suo zelo verso la vera fede⁷⁰, cioè nello stesso modo con cui Simmaco è legato alla religione pagana. È prova della superiorità spirituale di Ambrogio il fatto che egli fa notare a Valentiniano II la fedeltà e il grande zelo con cui Simmaco è legato al paganesimo, né deve stupire se d'altra parte adopera termini aspri per ammonire Valentiniano II, perché si sappia tenere lontano dai tentativi di Simmaco di condurre l'imperatore nelle spire del paganesimo: *uinculis suae superstitionis innectere*.

Ambrogio diviene intollerante⁷¹ quando si rende conto che i gentili non vogliono concedere quella libertà religiosa che essi pretendono. Così quando protesta perché si è calpestata la dignità dei senatori cristiani — dato che non si è tenuto conto

gli altri studiosi, la causa che dà origine alle espressioni intolleranti ambrosiane.

⁶⁹ Cfr. AMBR., *Ep.* XVIII, 2.

⁷⁰ *Non debet mentem tuam uinculis suae superstitionis innectere: sed proprio studio docere et admonere te debet, quemadmodum uerae fidei studere debeas, quando ille tanto motu ueri uana defendit* (AMBR., *Ep.* XVII, 6).

⁷¹ Come, analogamente, era divenuto intollerante e aveva mutato il suo atteggiamento comprensivo e rispettoso nei riguardi di Eugenio allorché si era reso conto che l'imperatore, in contrasto con la sua abituale politica di tolleranza religiosa aveva dato, senza riserva, il suo appoggio al partito pagano che con a capo Flaviano dava inizio a una violenta reazione pagana. Cfr. G. LO MENZO RAPISARDA, *La Personalità di Ambrogio nella epistola LVII*, cit., p. 19.

della loro opposizione alla ricollocazione dell'Ara della Vittoria — alludendo ai disegni dei gentili li definisce empi⁷². Ed empie sono definite le petizioni dei gentili e viene solennemente ribadito che non vi può essere alleanza con i pagani e con il loro errore: *Alieni erroris societatem suscipere non possumus*⁷³. Petizioni empie perché i gentili non contenti di avere altari in tutti i templi pretendono che ne sia innalzato uno dove si riuniscono cristiani in numero cospicuo, calpestando così la libertà religiosa dei senatori cristiani. Lo sdegno di Ambrogio prorompe e si manifesta in incalzanti interrogativi retorici: *Quid est nisi insultare fidei, unius arae sacrificium uindicare? Ferendumne istud, ut gentilis sacrificet, et christianus intersit? [...] Non illi satis sunt lauacra, non porticus, non plateae occupatae simulacris? Etiamne in communi illo concilio non erit communis condicio? Obstringetur pia senatus portio obtestantium uocibus, adiurantium sacramentis?*⁷⁴ Non è da stupirsi se le parole di Ambrogio hanno un tono di violenta insoddisfazione allorché riferisce l'intendimento simmachiano di far assistere i senatori cristiani, contro la loro volontà, ai sacrifici dei pagani: *Hauriant, inquit, hauriant vel inuiti fumum oculis symphoniam auribus, cinerem faucibus, thus naribus, et auersantium licet ora excitata focis nostris fauilla respergat*⁷⁵. Notiamo con quanta dovizia di particolari si soffermi a descrivere i riti sacrificali pagani in questo passo e nell'epistola XVII, 9 quasi per far rivivere al lettore il senso di soffocamento fisico che assaliva i senatori cristiani: *ut oppleret anhelitus et ora fidelium cinis ex ara, fauilla de sacrilegio, fumus ex busto*⁷⁶.

Egli usa un tono violento da apologeta quando viene a contatto con le parti meno nobili del paganesimo, con la divinazione, la magia, i sacrifici, ed egli, in certo modo, vorrebbe liberare da questi detestabili *uincula superstitionis*⁷⁷ non solo

⁷² AMBR., Ep. XVII, 10.

⁷³ AMBR., Ep. XVII, 14.

⁷⁴ AMBR., Ep. XVIII, 31.

⁷⁵ AMBR., Ep. XVIII, 31.

⁷⁶ AMBR., Ep. XVII, 9.

⁷⁷ AMBR., Ep. XVII, 6.

i cristiani tentennanti ma anche le personalità pagane di alto livello — quali Simmaco — che aderivano talora per necessità formali a quei culti esteriori a cui erano legati soprattutto le menti meno colte. Perché Ambrogio non considera tali superstizioni degne dei romani migliori e della migliore tradizione romana⁷⁸ e attribuisce alla stessa Roma un'invettiva⁷⁹ piena di sdegno nella quale con incalzanti domande retoriche l'*Urbs* chiede ai pagani perché la bagnino ogni giorno con l'inutile sangue di un gregge innocente dal momento che il trofeo della vittoria non è riposto nelle viscere degli animali, ma nelle forze dei combattenti e perché le pongano dinanzi gli esempi degli antichi se ella odia i riti dei Neroni. Roma prova vergogna del sangue inutile degli animali offerti in sacrificio ed ora che ha conosciuto il vero Dio non ha più nulla in comune con i barbari, detesta il sangue degli animali, perché la voce di Dio non si palesa attraverso gli animali sacrificati: *Sacrificium uestrum ritus est bestiarum cruore respergi. Quid in mortuis pecudibus quaeritis Dei uoces?*⁸⁰.

Il concetto della incompatibilità dei riti stranieri con la tradizione romana è ribadito nell'epistola XVIII, 30 in un susseguirsi di interrogazioni che palesano l'insofferenza ambrosiana verso i riti sacrificali, insofferenza che qui raggiunge il punto culminante perché egli crede assurdo perpetuare certi strani riti, quale quello di far lavare il carro di Cibebe nelle acque simboliche del fiume Almone, riti che non hanno nulla in comune con le antiche consuetudini romane. È vergognoso non solo accogliere le immagini sacre, gli dèi vinti, i riti stra-

⁷⁸ Del resto, come nota la Sordi: « nella storia di Roma la capacità di assimilare il nuovo, purché questo significhi « *ad meliora transire* », è tradizione; il rinnovamento nella continuità per una città « *in aeternum condita* » è il segno vitale della salute di un corpo « *in immensum* » crescente. (M. SORDI, *Ambrogio di fronte a Roma e al Paganesimo*, cit., p. 229).

⁷⁹ AMBR., *Ep.*, XVIII, 7. Anche Prudenzio e Simmaco fanno parlare Roma: PRUD., *Contra Symmachum*, II, 649 sgg; SYM., *Rel.* III, 9. Sulla propopea di Roma in Simmaco, Ambrogio e Prudenzio cfr.: I.G. COMAN, *Propopea Romei la Simah, Sfintul Ambrozie si Prudentiu. Elemente istorice literare*, in « *Studii Teologice* », Bucuresti XXII, (1970) pp. 493-508.

⁸⁰ AMBR., *Ep.* XVIII, 7.

nieri delle città conquistate, ma anche gareggiare di zelo con i nemici nelle cerimonie sacre estranee a Roma fino al punto da accogliere e seguire i sacerdoti frigi e le divinità della Cartagine *semper inuisa Romanis*⁸¹.

È contrario insomma a tutte le espressioni peggiori del paganesimo, a tutti quei riti esteriori che non hanno nulla di elevato e che non si possono in alcun modo conciliare con l'alta spiritualità della religione cristiana. Non è contrario, invece, al paganesimo nei suoi aspetti migliori, all'impegno di spiriti elevati, che muovono verso la ricerca della verità, verso un incontro spirituale con Dio. Significativo è il passo in cui risponde all'asserzione simmachiana: *Uno itinere non potest perueniri ad tam grande secretum*⁸².

Ambrogio premette due inconfutabili quesiti: « A chi devo prestare maggiore fede sulla natura di Dio se non a Dio? Come posso avere fede in voi che ammettete di ignorare ciò che venerate? »⁸³ e risponde con parole pacate, senza l'arroganza di chi ostenta la verità, ma con l'umiltà di chi sa di non poter raggiungere la verità se non per dono divino. Quello che i gentili ignorano — afferma Ambrogio — i cristiani l'hanno appreso dalla voce di Dio e quello che essi vanno cercando per via di congettura lo possiedono con certezza avendolo appreso dalla stessa sapienza e dalla veridicità di Dio⁸⁴. « Le vostre vie sono in disaccordo con quelle nostre » — obietta Ambrogio —. Quanta differenza con la parallela espressione di Prudenzio! il poeta spagnolo, per quanto tutta l'opera abbia una finalità protrettica⁸⁵, in questo passo svolge un lungo e polemico dibat-

⁸¹ AMBR., *Ep.* XVIII, 30.

⁸² SYM. *Rel.* III, 10. Cfr. al riguardo G. LO MENZO RAPISARDA, *La personalità di Simmaco e la III Relatio*, cit., p. 81 e più recentemente R. KLEIN, *Symmachus*, cit., pp. 83-92 e S. RODA, *Simmaco nel gioco politico del suo tempo*, cit., pp. 83-84, n. 104.

⁸³ *Cui magis de Deo, quam Deo credam? Quomodo possum uobis credere, qui fatemini uos ignorare quod colitis?* (AMBR., *Ep.* XVIII, 7).

⁸⁴ AMBR., *Ep.* XVIII, 8.

⁸⁵ Per gli elementi protrettici in Prudenzio cfr. E. RAPISARDA, *Studi Prudenziani*, Catania, 1969. Sull'attualità del *Contra Symmachum* di Prudenzio cfr.: R. ARGENTIO, *Il Contra Symmachum di Prudenzio fu uno scritto*

tito del passo simmachiano, che culmina in un brutale parallelo fra i romani e i barbari:

*Sed tantum distant Romana et barbara, quantum
Quadrupes abiuncta est bipedi, uel muta loquenti.
Tantum etiam, qui rite Dei praecepta sequuntur,
Cultibus a stolidis et eorum erroribus absunt*⁸⁶.

Il disaccordo con i pagani non è — secondo Ambrogio — insormontabile, prova ne sia l'invito che egli rivolge ai colleghi gentili: *Venite, discite in terris coelestem militiam; hic uiuimus, et illic militamus*⁸⁷, invito che è la chiave per intendere il tono della risposta ambrosiana a Simmaco.

Il Klein non ha tenuto presente siffatte espressioni e quelle di analogo tono: *sed proprio studio docere et admonere te debet, quemadmodum uerae fidei studere debeas, quando ille tanto motu ueri uana defendit*⁸⁸, appunto perciò ha visto in Ambrogio solo un intransigente che non ha messo in luce quegli elementi del paganesimo, non del tutto inconciliabili con il cristianesimo, che avrebbero consentito una conciliazione fra le due parti. Ambrogio avrebbe così frapposto un muro insormontabile fra cristiani e pagani, mentre — aggiunge ancora il Klein — solo il laico Prudenzio avrebbe gettato quel ponte di intesa e di collaborazione che il vescovo non poteva né voleva gettare. Il Klein considera Ambrogio quasi responsabile della mancata conversione al Cristianesimo di Simmaco e prospetta l'ipotesi che all'oratore pagano la conversione sarebbe apparsa meno ostica se Ambrogio non si fosse messo contro di lui⁸⁹. La posizione del Klein nei riguardi di Ambrogio mi sembra però esagerata e in certo senso contraddittoria perché lo studioso stesso aveva

di attualità?, in « Rivista di Studi Classici », XVI (1968) pp. 155-163; idem, *Le prefazioni ai due libri del "Contra Symmachum" di Prudenzio*, in « Rivista di Studi Classici » XXI (1973) pp. 17-28.

⁸⁶ PRUD., *Contra Sym.*, II, 816-820.

⁸⁷ AMBR., *Ep.* XVIII, 7.

⁸⁸ AMBR., *Ep.* XVII, 6.

⁸⁹ R. KLEIN, *Symmachus*, cit., passim.

ammesso precedentemente⁹⁰ che vi possono essere rapporti personali cordiali tra i singoli componenti dei due gruppi.

Ambrogio non dà, né intende dare qui, come in altri passi⁹¹, una sistematica esposizione critica della dottrina della religione pagana: *refellendae etenim Relationis, non exponendae superstitionis mihi studium fuit*⁹², perché non aveva nessuna prevenzione contro la religione pagana ed anzi era pronto ad accettare di essa quanto poteva essere accolto dalla religione cristiana. In questa sua disponibilità verso gli avversari non era estranea la sua adesione ad alcuni aspetti del neoplatonismo: non bisogna dimenticare che egli fu discepolo di Simpliciano, che era amico ed uditore di Mario Vittorino, che aveva avuto contatti con i neoplatonici e li aveva accolti a casa sua⁹³ e che non rifuggiva da alcune asserzioni neoplatoniche, che si potevano conciliare con le Scritture⁹⁴. E se è vero che egli affermava la superiorità delle dottrine cristiane e l'antioriorità delle scritture giudaiche sulle dottrine neoplatoniche è indubitabile che egli aderiva ad un vero e proprio neoplatonismo in questioni che riguardavano la preesistenza e l'origine delle anime⁹⁵ e in parecchie opere seguiva intere pagine di Plotino⁹⁶.

⁹⁰ R. KLEIN, *Symmachus*, cit., p. 125 n. 5, p. 130.

⁹¹ Cfr. la mia interpretazione dei passi *qui loquendi et docendi* (AMBR., Ep. XVII, 4) e *soli ex omnibus clerico commune ius clauditur* (AMBR., Ep. XVIII, 14) in G. LO MENZO RAPISARDA, *La personalità di Ambrogio nelle epistole XVII e XVIII*, cit., pp. 13, 64.

⁹² AMBR., Ep. XVIII, 39.

⁹³ Courcelle basandosi sull'espressione di Paolino da Milano, *Vita Ambrosii*, 7: *philosophiam profiteri voluit* sostiene che Ambrogio prese contatto con i neoplatonici di Milano e li accolse a casa sua (*domum*). Cfr. P. COURCELLE, *Recherches sur Saint Ambroise*, Paris 1973, p. 15.

⁹⁴ P. COURCELLE, *L'humanisme chrétien de Saint Ambroise*, in « Orpheus » I (1962) p. 22.

⁹⁵ P. COURCELLE, in *Polemiche anticristiane e platonismo cristiano: da Arnobio a Sant'Ambrogio*, in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*. Saggi a cura di A. MOMIGLIANO, trad. it., Torino 1968, p. 197.

⁹⁶ P. COURCELLE, *Recherches sur Saint Ambroise*, cit., p. 16. Cfr. anche dello stesso P. COURCELLE, *Plotin et Saint Ambroise*, in « Revue de Philologie », t. LXXVI (1950) pp. 29-56; *Nouveaux aspects du platonisme chez*

Se non aveva alcuna prevenzione contro le dottrine pagane, a maggior ragione non si volgeva con disprezzo contro gli esponenti del paganesimo, alcuni dei quali erano suoi amici personali. Infatti egli nella sua giovinezza era stato a stretto contatto con gli esponenti delle migliori famiglie aristocratiche pagane e a Roma con i giovani nobili pagani aveva seguito il corso di studi; aveva potuto apprezzare la nobiltà d'animo e le insigni virtù di alcuni di essi, sapeva bene che accanto alla Roma libertina, la Roma corrotta contro cui si scagliavano i polemisti cristiani, c'era la Roma dei Simmaci, la Roma delle virtù antiche⁹⁷. Ed egli, dunque, con maggiore imparzialità di tanti polemisti cristiani⁹⁸, senza usare il tono sprezzante di un Girolamo⁹⁹, poteva giudicare con equilibrio e obiettività la Roma pagana e condurre la sua inevitabile lotta con gli avversari pagani con lealtà e obiettività, senza rancori personali; egli combatteva l'errore, ma non coloro che erravano. Ed in questo Ambrogio è simile ad alcuni pagani di spirito elevato che conducevano con

S. Ambroise, in « *Revue des études latines* » XXXIV (1956) pp. 220-239; *De Platon à S. Ambroise par Apulée. Parallèles textuels entre le « De excessu fratris » et le « De Platone »*, in « *Revue de philologie* » t. LXXXVII (1961) pp. 15-28; *Une source platonienne de Saint Ambroise*, *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. Section des Sciences Historiques et Philologiques*, Paris 1961-1962 (1961), p. 78; *Ambroise de Milan dévot de la monade*, in « *Revue des Études Grecques* » LXXXVII (1974) pp. 144-159; *Recherches sur Saint Ambroise. « Vies » anciennes, culture, iconographie*, Paris, *Études Augustiniennes*, 1973. Su Ambrogio e il neoplatonismo cfr. ancora: P. HADOT, *Platon et Plotin dans trois sermons de S. Ambroise*, in « *Revue des études latines* », XXXIV (1956) pp. 202-220; A. SOLIGNAC, *Nouveaux parallèles entre S. Ambroise et Plotin. Le « De Jacob et vita beata » et le περί εὐδομοιρίας* (Enn. I, 4), in « *Archives de philosophie* », III, pp. 148-156; L. TAORMINA, *Sant'Ambrogio e Plotino*, in *Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica*, 1954, pp. 41-85; idem, *Note ambrosiane*, in « *Convivium Dominicum* », Catania 1959, pp. 423-437.

⁹⁷ J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, cit., p. 12.

⁹⁸ Cfr. A. QUACQUARELLI, *La polemica pagana cristiana da Plotino ad Agostino*, Milano 1952.

⁹⁹ Per la diversa personalità di Ambrogio e Girolamo cfr. *solī ex omnibus clerico commune ius clauditur* (AMBR., Ep. XVIII, 14), in G. LO MENZO RAPISARDA, *La personalità di Ambrogio nelle epistole XVII e XVIII*, cit., pp. 55-67.

dignitosa pacatezza la polemica, come faceva Simmaco¹⁰⁰.

Ambrogio ha per i suoi avversari e soprattutto per Simmaco, al quale era legato oltre che da una vecchia e solida amicizia anche, presumibilmente, da vincoli di parentela¹⁰¹, delle parole di lode e di rispetto; definisce *clari viri* i suoi avversari, esortando Valentiniano II ad avere riguardo per i loro meriti: *Deferendum meritis clarorum uirorum et ego suadeo*¹⁰²; auspica che Simmaco, che sostiene con tanta intima convinzione una religione falsa, indichi con il suo zelo spirituale a Valentiniano II il modo come debba esplicitare il suo zelo verso la vera fede: *sed proprio studio docere et admonere te debet, quemadmodum uerae fidei studere debeas, quando ille tanto motu ueri uana defendit*¹⁰³. Il vescovo manifesta, senza reticenze, ammirazione per l'opera di Simmaco; parla, infatti, dell'eleganza, dello stile, dello splendore della lingua, mettendo nello stesso tempo in guardia Valentiniano II del sottile pericolo rappresentato da essa¹⁰⁴. È corretto ed imparziale al punto da ammettere che Simmaco aveva diritto di esplicitare la sua parte secondo la sua passione e la sua religione: *functus est ille partibus suis pro studio et cultu suo*¹⁰⁵, missione che Simmaco aveva espli-

¹⁰⁰ Nota il RODA, (*Simmaco nel gioco politico del suo tempo*, Roma 1973, p. 84 n. 104): « nell'epistolario (di Simmaco) non compaiono mai critiche né aspre né blande contro la religione di Cristo come tale ».

¹⁰¹ Simmaco in una epistola indirizzata al proprio fratello Celsino Tiziano chiama Satiro, fratello di Ambrogio, *frater communis* (SYM., Ep. I, LXIII), e il vescovo cristiano nel discorso funebre in onore di suo fratello Satiro allude alla parentela che intercorreva tra il suo fratello morto e Simmaco: *a viro nobili... Symmacho, tuo parente* (AMBR., *De excessu fratris* I, 32). Cfr. *uir amplissimus Symmachus* in G. LO MENZO RAPISARDA, *La personalità di Ambrogio nell'epistola LVII*, cit., pp. 21-22. Recentemente siffatta parentela è stata messa in dubbio da S. RODA, *Simmaco nel gioco politico del suo tempo*, in « *Studia et Documenta Historiae et Iuris* », XXXIX (1973) pp. 68-69, n. 60.

¹⁰² AMBR., Ep. XVII, 6.

¹⁰³ AMBR., Ep. XVII, 6.

¹⁰⁴ *Aurea enim, sicut Scriptura diuina docet, est lingua sapientium litteratorum, quae phaleratis dotata sermonibus, et quodam splendentis eloquii uelut coloris pretiosi corusco resultans, capit animorum oculos specie formosi, uisusque perstringit* (AMBR., Ep. XVIII, 2).

¹⁰⁵ AMBR., Ep. LVII, 2.

cato con fervore e impegno: *quando ille tanto motu ueri uana defendit*¹⁰⁶. L'atteggiamento di Ambrogio nei riguardi di Simmaco si comprende meglio considerando l'appellativo che egli gli rivolge: *uir amplissimus*, che « non è un'espressione retorica, ma compendia la grande costante stima che egli conservò in ogni circostanza per il retore pagano, stima che scaturisce dai profondi e numerosi atteggiamenti spirituali comuni che la polemica per l'Ara della Vittoria non ha mai sopraffatto »¹⁰⁷.

L'apertura spirituale ambrosiana verso i pagani non si estrinsecò solo in fredde anche se belle espressioni verbali ma egli diede prove tangibili di essa nel corso della sua vita; ben nota era — del resto — la sua generosità anche a Simmaco che era solito raccomandare al vescovo amici pagani in difficoltà¹⁰⁸. Fu proprio il nostro vescovo l'ispiratore di quella « *lex indulgentiae* »¹⁰⁹ con la quale, dopo il Frigido fu risparmiata la vita a tanti pagani; e fu proprio lui l'avversario tenace e coraggioso del paganesimo che, morto Eugenio e i suoi satelliti, chiese a Teodosio la grazia per coloro che dovevano rispondere all'accusa di aver parteggiato per il vinto¹¹⁰. Episodio che non è stato sottolineato sufficientemente dagli studiosi di Ambrogio; così il Palanque, chiuso nella sua unilaterale visione, vede solo in tale atto: « *charité toujours miséricordieuse envers les personnes* »¹¹¹.

¹⁰⁶ AMBR., *Ep.* XVII, 6.

¹⁰⁷ G. LO MENZO RAPISARDA, *La personalità di Ambrogio nell'epistola LVII*, cit., p. 29; analoga tesi è stata sostenuta successivamente da M. FORLIN PATRUCCO e S. RODA (*Le lettere di Simmaco ad Ambrogio. Vent'anni di rapporti amichevoli*, in *Ambrosius Episcopus*, cit., p. 295).

¹⁰⁸ Ricordiamo fra gli altri Sallustio, accolto con molta benevolenza da Ambrogio. Cfr. SYM., *Ep.* III, XXX-XXXI. Cfr. LO MENZO RAPISARDA, *La personalità di Ambrogio nell'epistola LVII*, cit., p. 22. Sulle lettere di Simmaco ad Ambrogio cfr. il recentissimo lavoro di M. FORLIN PATRUCCO - S. RODA, *Le lettere di Simmaco ad Ambrogio. Vent'anni di rapporti amichevoli*, in *Ambrosius Episcopus*, cit.

¹⁰⁹ Cfr. G. LO MENZO RAPISARDA, *La personalità di Ambrogio nell'Epistola LVII*, cit., p. 22.

¹¹⁰ *Exstincto... Eugenio... non illi alia cura maior fuit, quam ut pro his interveniret, quos reatus invenerat* (PAUL., *Vita Ambr.* 31).

¹¹¹ J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, cit., p. 364.

Una così grande disponibilità verso i « nemici » ebbe un pubblico riconoscimento; infatti, quale coronamento di una vita donata agli altri, al suo funerale era presente una gran folla composta non solo di cristiani, ma anche di giudei e pagani: *turba innumerabilis [...] non solum Christianorum sed etiam Iudaeorum et paganorum* ¹¹².

E a ben ragione dovevano essere presenti al suo funerale i gentili, forse ben più a ragione degli ebrei: il vescovo, infatti, era stato sempre più tollerante verso i gentili che verso gli ariani e gli ebrei, considerati i nemici più temuti: *Quos igitur haec inimicos, nisi haereticos? Quos nisi Iudaeos? Ipsi enim sunt impugnatores fidei, veritatis inimici* ¹¹³; i gentili, secondo Ambrogio, rispetto agli ebrei, avevano una *tolerabilior causa* ¹¹⁴ in quanto ignoravano la parola di Cristo.

Quale era, dunque, per Ambrogio il giusto atteggiamento da assumere di fronte ai pagani? I buoni cristiani, secondo Ambrogio, non dovevano assolutamente evitare ¹¹⁵ il contatto con i gentili, ma anzi sollecitarlo per cercare di condurli verso la verità; l'accostamento ai gentili sarebbe stato anche proficuo per i cristiani per rafforzare la loro virtù come avviene nella natura, secondo il significativo esempio addotto da Ambrogio, del fico coltivato, che viene legato insieme a quella selvatico. Tale fenomeno è come un enigma della natura, — aggiunge il vescovo — esso ci insegna a non evitare coloro che sono separati dalla nostra fede, perché anche un gentile convertito può diventare un difensore tanto più appassionato della fede

¹¹² PAUL., *Vita Ambrosii* 48.

¹¹³ AMBR., *Expos. in ps. CXVIII* 3, 5.

¹¹⁴ AMBR., *Expos. in ps. CXVIII* 2, 25.

¹¹⁵ Ho già sottolineato, nel commento al passo: *neminem etenim promissa nostra luserunt* (AMBR., *Ep.*, XVIII, 38), come in Ambrogio siano assenti sentimenti di disprezzo per coloro che non hanno raggiunto ancora la verità. Ambrogio, del resto, preferisce dare alla sua lettera l'andamento di un messaggio universale che travalichi i tempi, un messaggio di amore e di comprensione che superi le barriere della contesa contingente fra cristiani e pagani. Cfr. G. LO MENZO RAPISARDA, *La personalità di Ambrogio nelle epistole XVII e XVIII*, cit., pp. 64, 79.

quanto più si era ostinato nel sostenere l'errore¹¹⁶. Il non evitare il contatto con i non credenti era, secondo Ambrogio, seguire l'ammaestramento di Gesù che aveva detto: *non egent, qui sani sunt medico, sed qui male habent*¹¹⁷.

Non è stato sottolineato abbastanza che Ambrogio oltre ad essere naturalmente disposto alla tolleranza religiosa per il suo animo romano era stimolato costantemente ad essa dai precetti evangelici.

Partendo dal presupposto che la religione cristiana è basata sul concetto rivoluzionario dell'amore per il prossimo e soprattutto per i propri nemici, non mi sembra accettabile quanto scrive il Klein, che cioè Simmaco sia stato indotto a distanziarsi dalla *secta peregrina* dei cristiani, come da tutte le altre religioni straniere basate sui misteri, in quanto in esse era ugualmente inconfondibile il tratto peculiare della intolleranza¹¹⁸. L'apertura spirituale di Ambrogio verso i gentili, si riscontra non solo nelle opere «politiche», ma anche in quelle esegetiche quali *l'Exaameron* e *l'Expositio in Psalmos*, nelle quali opere Ambrogio non aveva nessun interesse a fingere un'apertura spirituale verso i gentili che non sentiva. Non si può condividere l'affermazione del Canfora¹¹⁹ che, posto Ambro-

¹¹⁶ *Quo admonemur uelut quodam aenigmate naturae non refugere eos qui a nostra fide et consortio separati sint, eo quod et gentilis, qui fuerit adquisitus, quo grauior fuerit adsertor erroris, eo uehementior possit fidei defensor existere; [...] profunde ergo circa eum studium tuum, ut similitudine fructiferae illius ficus de praesentia et coniunctione agrestis illius arboris tuam possis conrobore uirtutem. Ita enim tua nec dissoluetur intentio et diligentiae fructus et gratiae reseruiabitur* (AMBR., *Exaameron* III, 13).

¹¹⁷ AMBR., *Expos. Euangelii secundum Luc.* 5, 18.

¹¹⁸ R. KLEIN, *Symmachus*, cit., p. 88.

¹¹⁹ Non mi sembra che si può racchiudere in una definizione come ha tentato di fare il CANFORA, *Simmaco e Ambrogio*, cit., pp. 119-129, la complessità della polemica ambrosiana accomunando le vicende dell'*Ara Victoriae* con gli atteggiamenti di Hitler e Stalin, e sostenendo che la tolleranza e l'intolleranza erano determinati dallo stato di debolezza o di forza; e che cioè i pagani e i cristiani appaiono tolleranti nello stato di debolezza, intolleranti nello stato di forza. Alla luce di tali considerazioni il Canfora perviene ad una conclusione che ci lascia perplessi:

gio in prima linea fra gli esponenti della corrente radicale del cristianesimo, corrente opposta a quella moderata fautrice di una coesistenza pacifica con i gentili, lo considera come colui che « per abilità e prestigio ed energia è meglio adatto a cogliere sì propizia occasione e a volgerla verso la soluzione radicale della lotta contro i gentili »¹²⁰.

Sarebbe falsare la personalità di Ambrogio non riconoscere che egli invece era deciso e intollerante verso gli errori, ma si mostrava però tollerante e comprensivo verso gli erranti¹²¹, ed in lui è costantemente presente, come in Prudenziolo, il desiderio di condurre gli altri uomini e soprattutto i suoi antichi compagni, i nobili pagani, verso la verità. Questo suo atteggiamento protettivo nei riguardi dei pagani, più utile delle invettive dei polemisti intransigenti, contribuì molto al trionfo del cristianesimo; esso può e deve servire di esempio anche oggi nei delicati rapporti¹²² con gli altri uomini, cristiani e no¹²³, nel difficile cammino verso la Verità.

GRAZIA LO MENZO RAPISARDA

« tollerante è Simmaco ma di una tolleranza come s'è definita, repressiva; intollerante è Ambrogio, ma di una intolleranza, per i problemi e le istanze dei suoi tempi, liberatrice ».

¹²⁰ F. CANFORA, *Simmaco e Ambrogio*, cit., p. 28.

¹²¹ A. PAREDI, *La politica di S. Ambrogio nel XVI centenario della sua elevarzione a vescovo di Milano 374-1974*, Milano, Istituto Ortopedico G. Pini, 1974, p. 158.

¹²² L'attualità del pensiero religioso di Ambrogio è stata anche sottolineata dal PAREDI, nella prefazione al volume di V. MONACHINO, *S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo IV. Centenario di S. Ambrogio 374-1974*, cit., p. V.

¹²³ J. COMAN, (*Éléments oecuméniques dans l'horizon historique de Saint Ambroise*, in *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario dell'elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale*, cit., passim) a proposito dei difficili rapporti fra oriente ed occidente cristiano mette in evidenza la soluzione conciliare e non unilaterale di Ambrogio che nell'ambito degli auspicati rapporti fraterni fra le due parti « tient à ce que les orientaux et les occidentaux traitent ensemble les problèmes à l'ordre du jour, qui exigent la collaboration, la recherche et la décision à prendre en commun ».

LE TABULAE MATRIMONIALES IN S. AGOSTINO

1. Sulle nozze in età patristica esiste una vasta bibliografia, che ha considerato il matrimonio cristiano secondo gli interessi delle varie discipline: storia della liturgia, storia del diritto postclassico e canonico, indagine teologica (per temi o per singoli Padri), storia della Chiesa (divorzio; seconde nozze; le sette eretiche di fronte al matrimonio), iconografia, epigrafia, etc. La mancata applicazione di un metodo interdisciplinare ci ha dato, per taluni aspetti, risultanze parziali e incomplete.

Il problema delle *tabulae matrimoniales* non ha finora attirato l'attenzione degli studiosi di patristica, se escludiamo un recente contributo della Harl che concerne i doni di fidanzamento e il contratto di matrimonio per la sposa del *Cantico* secondo alcuni commentatori greci¹. Anche le indagini sulla concezione agostiniana del matrimonio o sullo sviluppo storico del matrimonio cristiano stesso hanno appena sfiorato il nostro argomento². In ambito lessicale, la Mohrmann ha rilevato che i termini *matrimonialis* e *tabula matrimonialis* sono tipici della lingua cristiana³.

Un certo rilievo ha avuto l'analisi delle *tabulae* (così le chiamiamo per brevità) presso i romanisti. Essi, però, interes-

¹ M. HARL, *Cadeaux de fiançailles et contrat de mariage pour l'épouse du « Cantique des Cantiques » selon quelques commentateurs grecs*, in *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris 1974, pp. 243-261.

² Per il rilievo dato al problema ricordiamo R. DESJARDINS, *Le Christ « sponsus » et l'Église « sponsa » chez saint Augustin*, in « Bulletin de Littérature Ecclésiastique » LXVII (1966) pp. 241-256, in particolare pp. 247-251.

³ Chr. MOHRMANN, *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin*, Nijmegen 1932, pp. 124-126.

sati alla valutazione dei modi di obbiettivazione del *consensus* nel diritto classico e postclassico, si sono limitati a sottolineare la continuità di tali strumenti e l'utilizzazione da parte della Chiesa per la pubblicità e la certezza dell'esistenza legale del matrimonio ⁴.

Il contenuto di queste *tabulae* non è ben conosciuto, pur se numerose testimonianze ne documentano l'uso in tutti i territori dell'impero. Le espressioni con cui le *tabulae* sono indicate nelle fonti letterarie e giuridiche, in relazione ora alla dote, ora al matrimonio, avevano lasciato supporre che vi potesse essere una diversità fra *tabulae dotales* e *tabulae nuptiales*. Oggi, però, la critica inclina ad ammettere che siano la stessa cosa. Sicuramente era in esse contenuta l'indicazione del fine primario del matrimonio, *liberorum procreandorum causa*. Questa espressione, con lievi varianti di forma, appare sin dall'età di Ennio e Plauto e ricorre in testi giuridici e letterari dall'età classica sino all'età giustiniana. Si ritiene ancora che le *tabulae* dovessero presentare disposizioni particolari conformi alla volontà degli sposi e disposizioni generali valide per ogni matrimonio: ma in cosa consistessero tali disposizioni non è dato sapere ⁵.

Anche le testimonianze di Agostino sono state finora prevalentemente utilizzate su questa linea, per cercare di determinare il valore giuridico delle *tabulae* ⁶. Una tale utilizzazione pone

⁴ Cfr. R. ORESTANO, *La struttura giuridica del matrimonio romano dal diritto classico al diritto giustiniano*, vol. I, Milano 1951, p. 446 ss.; E. VOLTERRA, *Matrimonio (diritto romano)*, in *Enciclopedia del Diritto* XXV, Varese 1975, pp. 788-790.

⁵ Si veda B. KÜBLER, *Tabulae nuptiales*: RE (Zweite Reihe) IV, Stuttgart 1932, coll. 1949-1955; ORESTANO, *Struttura...*, cit., pp. 324-326, 333-335 e note 886-887; M. KASER, *Das römische Privatrecht*. Zweiter Abschnitt: *Die nachklassischen Entwicklungen*, München 1959, pp. 116-117, 127 ss. (ivi bibliografia); K. RITZER, *Le mariage dans les Églises chrétiennes du I^{er} au XI^e siècle*, Paris 1970 (ed. orig. Münster 1962), pp. 77-79 (*Lex orandi* 45).

⁶ Così è stato sottolineato che da vari passi agostiniani conosciamo l'usanza che il vescovo sottoscriveva il documento (*serm.* 332, 4: PL 38, col. 1463), sappiamo che era la presenza delle *tabulae* che rendeva ine-

Agostino sulla linea di una tradizione sociale e giuridica di grande importanza, ma nulla ci dice dell'*intentio* con cui egli si riferiva ad uno strumento tanto conosciuto.

2. Esaminando le testimonianze agostiniane nei loro contesti, possiamo notare come lo strumento cui Agostino fa riferimento presupponga una nuova realtà. Agostino si preoccupa dell'impegno spirituale che assumono gli sposi nel darsi il consenso: è un impegno nel quale è coinvolta l'intera persona e ogni atto viene assunto dallo spirito dell'uomo. Garante di tale impegno è Cristo nel suo matrimonio con la Chiesa.

Questa capacità di spiritualizzazione manca ai manichei, rigidi nel loro dualismo. Essi sostenevano, per la liberazione degli elementi di luce dai vincoli della materia, la necessità di un triplice sigillo: della bocca, della mano e del « seno ». In particolare, il *signaculum sinus* imponeva perfetta castità e astensione dal generare figli⁷. Agostino ritiene che questo comporti in realtà un *prohibere nuptias* e, figurandosi l'obiezione manichea, e cioè che agli *auditores* non è proibito *ducere atque habere uxores*, rileva il contrasto fra la legge matrimoniale che proclama l'unione per la procreazione dei figli e la legge manichea che accoglie i figli malvolentieri, o cerca comunque di evitarli:

« Quae cum magna voce et magna indignatione dixeritis, ego vos lenius interrogabo ad hunc modum: nonne vos

quivocabile il carattere matrimoniale dell'unione (*serm.* 51, 13.22: PL 38, col. 345), la loro *conscriptio* che rappresentava il punto culminante della celebrazione legale (*gen. litt.* 11, 41 (I. ZYCHA) CSEL 28/1, p. 376), il momento della loro lettura quello da cui si considerava iniziato il matrimonio (*conf.* 9, 9.19 (M. SKUTELLA - H. JUERGENS - W. SCHAUB) Stuttgart 1969, pp. 196-197). Cfr. ORESTANO, cit., pp. 294-295, 391-392, 449; M. LAURIA, *Matrimonio - Dote in diritto romano*, Napoli 1952, pp. 188-189.

⁷ AUG. *mor. Eccl. cath.* 2, 18.65: PL 32, col. 1372. Per l'espressione dei tre sigilli, *mor. Eccl. cath.* 2, 10.19: PL 32, col. 1353: «...nunc videamus tria illa signacula ... Quae sunt tandem ista signacula? Oris certe, et manuum, et sinus ». Cfr. F. DECRET, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*, Paris 1970, pp. 289, 302-305.

estis qui filios gignere, eo quod animae ligentur in carne, gravius putatis esse peccatum, quam ipsum concubitum? Nonne vos estis qui nos solebatis monere, ut quantum fieri posset, observaremus tempus, quo ad conceptum mulier post genitalium viscerum purgationem apta esset, eoque tempore a concubitu temperaremus, ne carni anima implicaretur? Ex quo illud sequitur, ut non liberorum procreandorum causa, sed satiandae libidinis habere coniugem censatis. Nuptiae autem, ut ipsae nuptiales tabulae clamant, liberorum procreandorum causa, marem feminamque coniungunt »⁸.

Agostino conclude che *non autem matrimonium est ubi datur opera ne sit mater* e che l'atteggiamento dei manichei equivale perciò ad una chiara proibizione delle nozze. Per tale aspetto essi cadono nella condanna che già esprimeva, per ispirazione divina, l'apostolo Paolo (1 Tim 4, 3)⁹.

3. Nella polemica antimanichea, dunque, Agostino fa riferimento alle *tabulae* e alla formula *liberorum procreandorum causa* per mostrare la colpa degli eretici. La procreazione della prole è un principio naturale, ed anche biblico: Agostino lo trova formulato presso i pagani e lo riprende con stima. Per tutti i popoli, osserva, i beni del matrimonio sono *in causa generandi* e *in fide castitatis: bonum nuptiarum* specifico del popolo di Dio è *in sanctitate sacramenti*. Per quello che riguarda la procreazione dei figli, Agostino sottolinea l'insegnamento di Paolo (1 Tim 5, 14)¹⁰ e rileva che analoga indicazione è anche nelle

⁸ Mor. Eccl. cath. 2, 18.65: PL 32, col. 1372. Si veda anche c. Faust. 15, 7 (I. ZYCHA) CSEL 25/1, p. 429.

⁹ Mor. Eccl. cath. 2, 18.65: PL 32, col. 1373; c. Faust. 15, 7: CSEL 25/1, p. 430. L'espressione paolina di 1 Tim 4, 3, *prohibentes nubere*, è così frequentemente ripetuta da Agostino contro i manichei da assumere quasi un significato tecnico: cfr. M.-F. BERROUARD, *L'enseignement de saint Augustin sur le mariage dans le Tract. 9, 2 in Ioannis Evangelium*, in « Augustinus » XII (1967) pp. 83-96 e, dello stesso autore, la nota complementare *Les Manichéens et le mariage* in BA 71, pp. 896-898 (sempre a proposito di Tract. 9, 2).

¹⁰ Bon. coni. 24.32 (I. ZYCHA) CSEL 41, pp. 226-227.

tabulae: l'attestazione *liberorum procreandorum causa* è il *limes* che regola il *modus concumbendi*.

« Cum ipsa uxore si exceditur concumbendi modus procreandis liberis debitus, iam peccatum est. Ad hoc enim ducitur uxor: nam id etiam tabulae indicant ubi scribitur: *Liberorum procreandorum causa* »¹¹.

« Caeterum qui uxoris carnem amplius appetit, quam praescribit limes ille, *liberorum procreandorum causa*, contra ipsas tabulas facit, quibus eam duxit uxorem. Recitantur tabulae, et recitantur in conspectu omnium attestantium, et recitatur, *Liberorum procreandorum causa*; et vocantur tabulae matrimoniales »¹².

« Quis est... habens uxorem, qui eo modo utatur uxore, ut non excedat legem liberorum procreandi? Ad hoc enim data est: convincunt te tabulae quae scribuntur in matrimonio. Pactus es quemadmodum duceres: sonat tibi scriptura pactionis, *Liberorum procreandorum causa*. Non ergo accedas, si potes, nisi *liberorum procreandorum causa*. Si modum excesseris, contra illas tabulas facies et contra pactum... non quia tua usus es, sed quia immoderate usus es »¹³.

« Sunt homines omnino contemtores saeculi huius ... Sunt ... alii qui rebus infirmitati concessis inhaerent aliquantum dilectione. Non rapit villam alienam, sed sic amat suam, ut si perdidit, conturbetur. Non appetit uxorem alienam, sed sic inhaeret suae, sic miscetur suae, ut modum non ibi teneat praescriptum tabulis, *liberorum procreandorum causa* »¹⁴.

« Concubitus coniugalis, qui secundum matrimonialium praescripta tabularum procreandorum fit causa liberorum,... »¹⁵.

« Nuptialis concubitus, quem matrimoniales quoque indicant tabulae causa procreandorum fieri filiorum, per se ipsum prorsus ... est bonus »¹⁶.

« Qui non hac intentione, hac voluntate, hoc fine generant filios, ut eos ex membris hominis primi in membra trans-

¹¹ *Serm.* 9, 18 (C. LAMBOT) CCL 41, p. 143.

¹² *Serm.* 51, 13.22: PL 38, col. 345.

¹³ *Serm.* 278, 9.9: PL 38, col. 1272.

¹⁴ *Enarr. in Ps.* 80, 21 (E. DEKKERS - I. FRAIPONT) CCL 39, p. 1133.

¹⁵ *Civ.* 14, 18 (B. DOMBART - A. KALB) CCL 48, p. 441.

¹⁶ *Grat. Christi* 2, 38.43 (C. F. URBA - I. ZYCHA) CSEL 42, p. 201.

ferant Christi, sed infideles parentes de infideli prole gloriantur, etiamsi tanta sint observantia, ut secundum matrimoniales tabulas nonnisi liberorum procreandorum causa concumbant, non est in eis vera pudicitia coniugalis »¹⁷. « Ducunt (gli *auditores* dei manichei) eas (scil. *uxores*) ex lege matrimonii, tabulis proclamantibus liberorum procreandorum causa, et vestra lege metuentes, ne particulam dei sui sordibus carnis adfician, ad explendam tantum libidinem feminis inpudica coniunctione miscentur »¹⁸. « Nuptiae autem, ut ipsae nuptiales tabulae clamant, liberorum procreandorum causa, marem feminamque coniungunt »¹⁹.

Abbiamo riportato solo i brani in cui la formula *liberorum procreandorum causa* è legata alla menzione delle *tabulae*. Il riferimento alle *tabulae* appare carico di significati: indica che può esserci un *usus immoderatus* dei beni di cui l'uomo dispone²⁰ e che pertanto *in ipsis infirmitati concessis peccata sunt*²¹. D'altro lato, la stretta osservanza delle *tabulae*, se è meritoria

¹⁷ *Nupt. conc.* 1, 4.5: CSEL 42, pp. 215-216.

¹⁸ *C. Faust.* 15, 7: CSEL 25/1, p. 429.

¹⁹ *Mor. Eccl. cath.* 2, 18.65: PL 32, col. 1373. Non sono agostiniani altri due sermoni varie volte ricordati dai critici: *serm.* (append.) 292, 3: PL 39, col. 2298 = CAES. *serm.* 44, 3 (G. MORIN) CCL 103, pp. 196-197; *de symb.* 4, 13: PL 40, col. 668 = QUODVULTDEUS, *sermo de symbolo* 3, 13.3 (R. BRAUN) CCL 60, p. 363. Per i problemi relativi a quest'ultima attribuzione, cfr. R. BRAUN, *Introduction a Opera Quodvultdeo tributa*, CCL 60, Turnholt 1976, pp. V-VI (ivi bibliografia).

²⁰ *Serm.* 278, 9.9: PL 38, col. 1272. Sulla morale coniugale di Agostino, cfr. B. HONINGS, *Morale coniugale agostiniana. Sintesi di un dualismo*, in « *Ephemerides carmeliticae* » XX (1969) pp. 259-319, particolarmente p. 287 ss.; F.-J. THONNARD, *La morale conjugale selon saint Augustin*, in « *Revue des Études Augustiniennes* » XV (1969) pp. 113-131; D. Covi, *El valor y el fin de la actividad sexual matrimonial según san Agustín*, in « *Augustinus* » XIX (1974) pp. 113-126.

²¹ *Serm.* 9, 18: CCL 41, p. 143; *enarr. in Ps.* 80, 21: CCL 39, p. 1133. Queste mancanze, che Agostino, seguendo Paolo (1 Cor 7, 6), considera veniali, rientrano fra i *peccata quotidiana* per i quali si richiede la penitenza quotidiana. Cfr. A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Pénitence et réconciliation des Pénitents d'après saint Augustin, I*, in « *Revue des Études Augustiniennes* » XIII (1967) p. 48 ss.

per i non credenti, costituisce ancora un momento iniziale per i cristiani: per conseguire la *vera pudicitia coniugalis*, la loro attenzione deve riguardare il fine per cui generano figli, e cioè *ut eos ex membris hominis primi in membra transferant Christi*²².

4. Le situazioni contingenti dei fedeli coniugati pongono ad Agostino diversi problemi: in numerosi casi egli fa riferimento alle *tabulae*. Esse sono un modo per richiamare alla comunità la coscienza dell'impegno assunto nello spirito, e quindi la natura del matrimonio e i suoi beni. Un aspetto della vita matrimoniale che Agostino spesso considera è quello delle relazioni fra marito e moglie. I testi agostiniani a proposito delle *tabulae* mostrano la donna in condizioni di una certa inferiorità rispetto al marito. Un passo ben noto delle *Confessioni* fa riferimento ad alcuni colloqui che si svolgevano fra Monica e le amiche che si lamentavano della condotta dei mariti: Monica ricorda che le *tabulae* devono essere considerate *tamquam instrumenta, quibus ancillae factae sunt*²³. Ogni *coniunx bona*, osserva Agostino, chiama *dominus* il marito, reputando le *tabulae instrumenta emptionis suae*²⁴. In un altro passo, dopo

²² *Nupt. conc.* 1, 4.5: CSEL 42, pp. 215-216. Cfr. J.L. LARRABE, *El matrimonio cristiano como edificación de la ciudad de Dios según S. Agustín*, in «La Ciudad de Dios» CLXXXV (1972) pp. 671-689, particolarmente p. 680 ss.; ID., *Matrimonio cristiano y educación de los hijos según san Agustín*, in «Augustinus» XVIII (1973) pp. 373-389.

²³ *Conf.* 9, 9.19 cit., pp. 196-197: «Cum matronae multae, quarum viri mansuetiores erant, plagarum vestigia etiam dehonestata facie gererent, inter amica conloquia illae arguebant maritorum vitam, haec (= Monica) earum linguam, veluti per iocum graviter admonens, ex quo illas tabulas, quae matrimoniales vocantur, recitari audissent, tamquam instrumenta, quibus ancillae factae essent, deputare debuisse; proinde memores conditionis superbire adversus dominos non oportere».

²⁴ Commentando la pericope della *mulier fortis* (*Prov* 31, 10-31), a *Prov* 31, 15 (*Exurgit de noctibus, et dedit escas domui, et opera ancillis*) Agostino, chiedendosi chi siano queste ancelle («Ancillae istae ipsius sunt, an viri eius? An quia viri ipsius sunt, et ipsius sunt? An multae ancillae ipsa est?»), osserva: «Ipsa enim quamquam mater familias, tamen ancillam se esse non dedignatur. Attendat pretium suum, diligat

aver citato il versetto della *prima Petri* (3, 6) che ricorda il rispetto di Sara verso Abramo (*Sara obsequabatur Abrahae, dominum eum vocans*), Agostino commenta: *Verum est: istis tabulis subscripsit episcopus: ancillae vestrae sunt uxores vestrae, domini estis uxorum vestrarum*²⁵.

Pari diritti fra i coniugi Agostino ammette — seguendo Paolo, 1 Cor 7, 4 — solo per quello che riguarda *illud negotium, quo sexus discernitur*²⁶; ed in tal senso interpreta come segno di obbedienza il comportamento di Abramo e Giacobbe che accettarono di unirsi alle ancelle, tramite le quali le legittime ma sterili spose volevano ottenere figli. Ma in tutto il resto, *in ceteris actibus ad humanam pacem pertinentibus*, la moglie *debet servitutem* al marito²⁷. Al marito spetta dunque il compito di

dominum suum. Agnoscat, inquam, se ancillam, nec timeat conditionem. Non enim dedignatur ille coniugem facere, quam tanti emit. Et unaquaeque coniunx bona maritum suum dominum vocat. Prorsus non solum vocat, sed hoc sapit, hoc sonat, hoc gestat corde, hoc ore profitetur, tabulas matrimoniales instrumenta emptionis suae deputat»: *serm.* 37, 7: CCL 41, p. 454. Sulla lettura liturgica di Prov 31, 10-31 e sul *sermo* 37 cfr. A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Biblia Augustiniana*. A.T. *Le Livre des Proverbes*, Paris 1975, pp. 28-30, 36-37, 183-188.

²⁵ *Serm.* 332, 4: PL 38, col. 1463. Basandosi su questo passo e su *Conf.* 9, 9.19 K. RITZER, *Le mariage*, cit., p. 78 ritiene che le *tabulae*, almeno in Africa e all'epoca di Agostino, dovessero presentare una clausola che attribuiva al marito un *dominium* sulla moglie.

²⁶ *Serm.* 332, 4: PL 38, col. 1463.

²⁷ *C. Faust.* 22, 31: CSEL 25/1, p. 625. 1 Cor 7, 4 (*Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir; similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier*) è citato più volte a dimostrare l'obbedienza dei patriarchi nei confronti delle spose che, essendo sterili, danno ai mariti le ancelle per ottenere figli: *civ.* 16, 25 (Abramo); 16, 38 (Giacobbe): CCL 48, p. 529, 544; *c. Faust.* 22, 31 (Abramo); 22, 49-50 (Giacobbe): CSEL 25/1, p. 625, 642-644; *sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem*, 5 (M. PETSCHENIG) CSEL 53, p. 173 (Abramo); *Gal. exp.* 40, 16-17 (I. DIVJAK) CSEL 84, pp. 110-111 (Abramo); *serm.* 51, 18.28: PL 38, col. 349 (Abramo, Giacobbe). In altri passi 1 Cor 7, 4 sottolinea la parità fra uomo e donna nei diritti coniugali: *serm. dom. mont.* 1, 16.43 (A. MUTZENBECHER) CCL 35, p. 49; *bon. coni.* 4.4; 6.6: CSEL 41, p. 191, 195; *adult. coni.* 1, 2.2; 4.4; 5.5; 8.8: CSEL 41, p. 349, 351, 352, 355; *ep.* 127, 9 (A. GOLDBACHER) CSEL 44, pp. 28-29.

guida, al *vir* tocca dar prova di *virtus*: l'uomo è *caput* e deve saper guidare, rifiutando per primo quel modo di vita che rimprovererebbe alla moglie²⁸.

Il marito influisce sulla moglie, a lui compete l'esempio della condotta. Ma anche la donna influisce sul marito: contrarre matrimonio significa, per entrambi gli sposi, moltiplicare gli sforzi per raggiungere le virtù. In un sermone Agostino esorta le donne cristiane a proposito del comportamento verso i mariti: di fronte alle impudicizie dei mariti non sopportino con rassegnazione, ma reclamino con vigore, per la salvezza delle anime dei loro cari; in tutto il resto, siano *ancillae virorum, subditae ad obsequium*, pronte a qualsiasi cosa per amore del marito, anche a vendere le proprie sostanze. Non è arrendevole condiscendenza, ma salda tenuta dell'unione coniugale. La diversa consistenza che hanno nell'anima della sposa i beni esteriori e la persona dello sposo risalta in una prosa d'arte squisitamente agostiniana che ha il suo culmine nell'antitesi finale:

« Aurum tuum vendit maritus pro necessitate sua:
ferto, femina; fertor, ancilla;
noli litigare, noli contradicere.
Contemptus auri tui, dilectio est viri tui.
Si villam tuam pro necessitate sua vendat, quae est et tua
(non enim potest esse ipsius, quae non sit tua,
si est charitas in te, quae debet esse in uxore),
ferto patienter;
et si dubitat, tu offer:
contemne omnia propter amorem viri tui.
Sed castum opta, pro castitate litiga.
Patienter pereat villa tua,
non anima ipsius te patiente pereat »²⁹.

²⁸ Serm. 332, 4: PL 38, col. 1463: « Tu vir es, ostende: vir enim a virtute, vel virtus a viro. Habes ergo virtutem? Vince libidinem. Mulieris, inquit, caput vir (1 Cor 11, 3). Si caput es, duc, et sequatur: sed vide quo ducas ». Cfr. N. LADOMÉRSZKY, *Saint Augustin docteur du mariage chrétien. Etude dogmatique sur les biens du mariage*, Roma 1942, pp. 95-100; G. ARMAS, *Hacia una ética agustiniana del hogar*, in « Augustinus » III (1958) pp. 461-477; Id., *Hacia una ética agustiniana del hogar. Amor de la esposa al marido*, in « Augustinus » IV (1959) pp. 519-527.

²⁹ Serm. 392, 4.4: PL 39, col. 1712. Per i problemi di autenticità, cfr.

Il problema della proprietà dell'uno o dell'altra è qui superato con il principio della carità: quello che è della moglie è del marito, in una reciprocità che poggia sulla stessa formazione cristiana³⁰. Del resto, oro, villa, qualsiasi cosa non contano di fronte all'anima di lui che può andare in rovina. Ma se il marito continua sulla via dell'impudicizia, la moglie assolutamente non deve seguirlo: ha il vero maestro, Cristo, ha l'insegnamento della Scrittura, che richiedono la pudicizia.

« Nolite autem, pudicissimae feminae, imitari impudicos viros vestros.

Absit a vobis.

Aut vobiscum vivant, aut soli pereant.

Impudico marito non debet mulier pudicitiam, sed Deo illam debet, Christo illam debet.

Non propter illum faciat, qui non meretur; sed propter Christum faciat.

Pretium suum attendat, tabulas suas legat »³¹.

Qui il pensiero corre alle *tabulae* della Scrittura e a quelle di acquisto degli schiavi, che Agostino anche altrove collega per esprimere che Cristo ci ha comprati col suo sangue:

C. LAMBOT, *Critique interne et sermons de saint Augustin*, in *Studia Patristica*, vol. I, Berlin 1957 (TU 63), p. 119 e PLS 2, col. 404.

³⁰ Per alcuni rilievi sul regime dei beni tra gli sposi cristiani, cfr. M. PALLASSE, *Influence chrétienne et régime des biens entre époux à propos des Tablettes Albertini, en Afrique, au Bas-Empire*, in « *Annales de la Faculté de droit et des sciences politiques et économiques de Strasbourg* » IX (1961) pp. 93-101; Id., *Tablettes Albertini, tablettes chrétiennes?*, in *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, tome II, Paris 1965, pp. 1359-1368.

³¹ *Serm.* 392, 5.5: PL 39, col. 1712. L'insistente esortazione per i mariti cristiani a essere fedeli e ad evitare gli abusi della vita sessuale è da porre in relazione con mentalità e costumi della permissiva società del tempo. Nel reclamare un comportamento morigerato, Agostino addita ai mariti il dovere di esercitare anche in questo un primato che deve essere di servizio, e non di dominio. Cfr. *serm.* 82, 8.11; 132, 2.2: PL 38, coll. 511, 735-736; si veda anche R. DESJARDINS, *Une pastorale agustinienne du mariage*, in « *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* » LXXVII (1976) pp. 161-172; E. Covi, *La pedagogia familiare agostiniana*, in « *Laurentianum* » XVII (1976) pp. 43-59.

« Ut manumittas servum tuum, frangis tabulas eius. Deus non franget tabulas tuas. Tabulae tuae evangelium sunt, ubi est sanguis quo comparatus es. Manent, cotidie recitantur, ammoneris conditionis tuae, commemoratur tibi pretium tuum »³².

« Si non recolis, tabulas tuas lego. Si non recolis, lege, lege pro te mortem salvatoris, lanceam percussoris, pretium redemptoris »³³.

Una interessante applicazione di questi precetti troviamo nella lettera 262, indirizzata a Ecdicia: nell'epistola Agostino non fa riferimento alle *tabulae*, ma cita i versetti biblici su ricordati, 1 *Cor* 7, 4 e 1 *Petr* 3, 6. Presentiamo rapidamente gli elementi di rilievo: Ecdicia ha distribuito in elemosina quasi tutti i beni che possedeva e ha indossato abiti vedovili, senza chiedere il parere del marito, anzi irritandolo a tal punto che egli ha rinunciato al proposito di continenza stabilito con la moglie ed è addirittura caduto nell'adulterio. Agostino giudica il comportamento di Ecdicia disordinato e imprudente³⁴, perché « alla moglie — sostiene — non è lecito dire "Del mio faccio quel che voglio", dal momento che essa non appartiene più a se stessa, ma al suo capo, cioè al marito »³⁵. Sarebbe stato doveroso prendere una decisione concorde su ogni faccenda e, se Ecdicia avesse avuto un'idea migliore, avrebbe dovuto suggerirla al marito con deferenza, *reverenter*, lasciandosi in ogni caso guidare con ubbidienza, *oboedienter*, dalla sua autorità di capo³⁶. Anche per l'abbigliamento Agostino condanna l'operato

³² *Serm.* 21, 6: CCL 41, p. 282. Questo passo ed *ep.* 185, 4.15: CSEL 57, p. 14 ricordano l'uso di liberare lo schiavo per mezzo del *tabulas frangere*; cfr. H. BELLEN, *Ut manumittas servum tuum, frangis tabulas eius*, in « Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung » LXXXII (1965) pp. 320-323.

³³ *Serm.* 21, 7: CCL 41, p. 283. Cfr. *enarr. in Ps.* 122, 5: CLL 40, 1818, dove sono uniti i due aspetti delle *tabulae matrimoniales* e delle *tabulae* di acquisto degli schiavi: « Sanguis enim ille pro servis pretium est, pro sponsa pignus est ».

³⁴ *Ep.* 262, 11: CSEL 57, p. 630.

³⁵ *Ep.* 262, 7 cit., pp. 626-627.

³⁶ *Ep.* 262, 8 cit., p. 628.

di Ecdicia, giudicandolo presuntuoso e sconveniente: in simile materia, in cui la legge divina nulla prescrive, la moglie non avrebbe dovuto prendere iniziative senza il permesso del marito³⁷. Agostino, in conclusione, suggerisce a Ecdicia di scrivere al marito in segno di riparazione: « chiedigli perdono di aver mancato contro di lui, poiché quanto hai creduto di dover fare dei tuoi beni lo hai fatto indipendentemente dal suo parere e dalla sua volontà; promettigli che, se muterà costumi, tu sarai, *sicut decet, subiecta e in omnibus servitura* »³⁸. Non è necessario un commento: il brano rivela numerose affinità con i passi che abbiamo già segnalato.

5. Come abbiamo visto, il riferimento alle *tabulae* illumina una serie di aspetti della vita matrimoniale: la natura e i beni del matrimonio, i diritti ed i rapporti coniugali. Tale ripetuto riferimento permette ad Agostino anche un'applicazione metaforica delle *tabulae*: nel matrimonio fra Cristo e la Chiesa, le *tabulae* sono i sacri testi, che permettono di riconoscere quale sia la vera sposa³⁹. L'intera Scrittura costituisce le *tabulae matrimoniales* del Cristo e della Chiesa; non può parlare dello sposo e tacere della sposa, perché avremmo, in questo caso, solo *dimidiaie nuptiae*⁴⁰.

³⁷ *Ep.* 262, 9 cit., pp. 628-629.

³⁸ *Ep.* 262, 11 cit., p. 631 (*subiecta*: *ep.* 262, 2 cit., p. 623).

³⁹ *Serm.* 183, 7.11: PL 38, coll. 991-992; *serm.* 238, 1; 3: PL 38, coll. 1125-1126; *serm.* 268, 4: PL 38, col. 1233. Cfr. anche *Io. ev.* 13, 14 (R. WILLEMS) CCL 36, 138, a proposito del Cristo che « ha comprato » la sposa: « Fecit tabulas: opus est ut audiat illa sponsa, et ibi intellegat cui voverit virginitatem Recitentur tabulae commerciales: quid ibi emit, audite »; *c. ep. Parm.* 1, 7.12 (M. PETSCHENIG) CSEL 51, p. 31: « In ipso quippe psalmo passionis non solum quanti, sed etiam quantum emerit declaratum est... ». Si veda M. HERZ, *Sacrum commercium. Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der römischen Liturgiesprache*, München 1958, pp. 215-220. Immagini leggermente differenti sviluppa il tema del Cristo *mercator*, cfr. S. POQUE, *Christus mercator. Notes augustiniennes*, in « Recherches de science religieuse » XLVIII (1960) pp. 564-577.

⁴⁰ *Serm. Guelf. app.* 7, 5: MA 1, p. 585 (= PLS 2, col. 656). Cfr. P.

« Sic sacra perennisque evangelica lectio nobis demonstrat verum Christum et veram Ecclesiam, ne in aliquo eorum erremus ... Ergo, ne in aliquo eorum erremus, tanquam matrimoniales eorum Evangelii tabulas audiamus »⁴¹.

Contro i Donatisti, che sostengono che Cristo è *sponsus partis Donati*, l'argomentazione di Agostino è basata su Lc 24, 44-47 per dimostrare che la Chiesa, sposa di Cristo, è quella *quae praedicatur in omnes gentes*⁴².

6. Le testimonianze che abbiamo esaminato mostrano, nella considerazione della comunità, un superamento del puro valore giuridico del documento. Per Agostino la lettura delle *tabulae* deve rimanere un punto di riferimento per gli sposi: le *tabulae matrimoniales* sono inserite con gli altri elementi della storia della salvezza, la loro menzione richiama alla mente del fedele la realtà delle nozze cristiane. Il matrimonio, restaurato da Cristo nella sua purezza e santificato, assicura agli sposi la possibilità di vivere nell'impegno spirituale: l'uomo e la donna che si sposano costituiscono una piccola comunità ecclesiale, inseparabile dal Cristo. Il matrimonio cristiano supera grandemente l'unione dei pagani perché è immagine e simbolo dell'unione di Cristo con la Chiesa; le attribuzioni di Cristo e della Chiesa diventano le attribuzioni degli sposi, sviluppano ogni senso positivo del matrimonio. Le citazioni bibliche, gli esempi scritturistici che Agostino unisce, parlando delle *tabulae*, indicano con evidenza il nuovo modo di concepire la vita coniugale e la famiglia.

Il termine *tabulae* rimane come un semplice punto di partenza, ma sono ben altri i motivi che urgono in s. Agostino.

BORGOMEIO, *L'Eglise de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Paris 1972, pp. 235-241.

⁴¹ *Serm.* 238, 1: PL 38, col. 1125.

⁴² *Serm.* 183, 7.11: PL 38, coll. 991-992; *serm.* 238, 1; 3: PL 38, coll. 1125-1126; *serm.* 268, 4: PL 38, col. 1233. Cfr. É. LAMIRANDE, *La situation ecclésiologique des Donatistes d'après saint Augustin. Contribution à l'histoire doctrinale de l'oecuménisme*, Ottawa 1972, pp. 64-71.

Possiamo far nostro, a questo punto, l'interrogativo che ultimamente la critica ha posto ⁴³, se le *tabulae* nell'uso cristiano non concernessero le varie letture bibliche sulle nozze, organizzate in raccolte più o meno estese. La nostra documentazione allo stato attuale non ci consente una risposta. Non ci sono pervenuti *testimonia* sulle nozze — a parte un accenno in Cipriano ⁴⁴ —, ma, come è noto, esisteva una preparazione alle nozze, che presentava consigli ed esortazioni su base biblica. Nella produzione agostiniana (ed in quella patristica in generale) è frequente il trasferimento dell'immagine dal commento scritturistico alla vita coniugale, per mostrarne i pregi o correggerne i difetti. L'importanza della preparazione alle nozze affiora costantemente: la scuola del catecumenato considerava con speciale attenzione la vita privata di chi intendeva diventare cristiano ⁴⁵.

Nel *De fide et operibus* ⁴⁶ Agostino insiste sulla necessità di compiere un'inchiesta rigorosa sulla vita coniugale di tutti i *competentes*. In un sermone condanna la presunzione del catecumenato che conserva le sue abitudini immorali, confidando nella futura indulgenza:

« Nemo nunc dicat: Illa (= la *mulier adultera* di Io 8, 3-11) accepit indulgentiam; ego adhuc catechumenus sum: faciam adulteria, quoniam accepturus sum indulgentiam » ⁴⁷

Tale preparazione al matrimonio doveva essere richiamata alla benedizione delle nozze: *vir et uxor*, ricorda Agostino, *ut*

⁴³ A. QUACQUARELLI, *In margine al linguaggio del simbolismo nuziale: le sentenze dei Padri*, in « *Vetera Christianorum* » IX (1972) pp. 5-24, particolarmente pp. 14-15.

⁴⁴ *Test.* 3, 62 (R. WEBER) CCL 3, pp. 153-154; 3, 90 cit., p. 166. Cfr. V. SAXER, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^e siècle. Le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, Città del Vaticano 1969, pp. 325-328.

⁴⁵ Cfr. V. GROSSI, *La liturgia battesimale in S. Agostino. Studio sulla catechesi del peccato originale negli anni 393-412*, Roma 1970, pp. 13-20 (ivi bibliografia).

⁴⁶ Cfr. 1.1-2, 6.8-9, 18.33, 19.35: CSEL 41, pp. 35-37, 43-45, 78-79, 80-81.

⁴⁷ *Serm. Denis* 20, 6: MA 1, p. 116.

*fideliter coniungant corpora sua, iurant sibi plerumque per Christum*⁴⁸. Che alcuni principi del matrimonio cristiano fossero sotto varia forma richiamati anche nelle *tabulae matrimoniales* è una ipotesi da considerare.

MARCELLO MARIN

⁴⁸ *Ep.* 23, 5; CSEL 34/1, p. 69.

EL « TRAUMA DEL NACIMIENTO » EN EL TRATADO HIPOCRÁTICO « SOBRE EL FETO DE OCHO MESES »

I

EL « TRAUMA DEL NACIMIENTO »¹

Este fenómeno en sentido estricto (es decir, que el simple hecho de nacer constituye un trauma) no es admitido por la mayoría de los tratadistas². Por ejemplo, N. L. Munn³ es bien explícito sobre el particular: « La transition entre la vie pré-natale et postnatale et la période qui suit, se fait très régulièrement sans aucun saut brusque ».

No obstante, hay una serie de autores que ven en el nacimiento un trauma que se manifiesta a través de toda la existencia en determinadas situaciones. Según Freud, influye en la formación de la vida mental del hombre⁴. Claro está que Freud trabajó con pacientes, sobre todo neuróticos, cuya enfermedad — en su opinión — encontraba su causa en aquel primer momento. Cabría preguntarse si las conclusiones que obtuvo en sus estudios son aplicables a todo el género humano. Sin embargo, J. de Moragas⁵ — entre otros — acepta decididamente este punto

¹ Deseo expresar mi reconocimiento al Doctor D. José Antonio Martínez Conesa, Profesor de la Universidad de Valencia, España, por las amplias observaciones y orientaciones bibliográficas que ha tenido a bien hacerme sobre el tema. Un estudio monográfico, entre otros, se encuentra en O. RANK, *El trauma del nacimiento*, Buenos Aires 1963.

² Sí se admite en los casos en que origina algún defecto, como lesiones cerebrales, etc.

³ *Traité de psychologie*, Paris 1965, p. 85.

⁴ Cfr. A. GEMELLI, *Psicología de la edad evolutiva*, Madrid 1964, p. 117.

⁵ *Psicología del niño y del adolescente*, Barcelona 1967.

de vista: para el hombre, nacer representa un naufragio y significa comenzar la vida como un riesgo. El feto durante la gestación goza de la máxima seguridad. Lo tiene todo resuelto. En el nacimiento se pierde esa seguridad. En el rostro del niño, en ese momento, hay una expresión de angustia: ha comenzado el drama de la vida, la lucha por la seguridad del nido que acaba de abandonar. El grito al nacer es una manifestación de esa angustia⁶.

En las líneas precedentes nos hemos limitado — sin pronunciarnos en ningún sentido — a exponer, de un modo harto escueto e incompleto, el estado actual de la polémica. El hecho es que modernamente se ha afirmado (con razón o sin ella) la existencia de un trauma de nacimiento. Nuestra intención es llamar la atención sobre el primer testimonio que encontramos en la ciencia médica griega acerca del problema en cuestión, testimonio recogido en el tratado hipocrático *Sobre al feto de ocho meses*.

II

EL TRATADO « SOBRE EL FETO DE OCHO MESES »⁷

a) *Contenido de este tratado*

La primera parte comienza ocupándose del séptimo mes del embarazo, fija su atención particularmente en el llamado « padecimiento de cuarenta días », trata a continuación del feto

⁶ Incluso algunos psicólogos, como Moragas, ven en ciertas posturas de individuos acosados o amenazados un gesto instintivo de volver a la posición de seguridad en el útero materno. Sin embargo, Gemelli (cit., p.c. y ss.) se suma al grupo de autores (como Minkowski, Graham, Norman, etc.), que interpretan el grito fetal como el resultado de la actividad propia de los músculos que determinan la expulsión del aire y la vibración subsiguiente. El grito en cuestión carece de significado.

⁷ Sobre los problemas de autor, fecha, etc., de este tratado, véase, p. ej., R. JOLY *Hippocrate T. XI. De la Génération, De la Nature de l'Enfant, Des Maladies IV, Du Fetus de huit mois*, Texte établi et traduit par; Paris

de nueve y diez meses para volver, acto seguido, a la enfermedad del octavo mes (que es, en el fondo, su tema esencial) y termina con el capítulo IX (una digresión sobre numerología médica, sobre los «días críticos», de origen pitagórico). Con el capítulo IX concluye la primera parte (el llamado tratado *Sobre el feto de siete meses*). La segunda parte (el tratado *Sobre el feto de ocho meses* en sentido estricto) se extiende desde el capítulo X hasta el final (cap. XIII). Esta parte trata substancialmente del nacimiento, de la nueva situación que espera al niño tras el alumbramiento y de la creencia errónea en el embarazo de once meses⁸.

b) *Idea fundamental del tratado*

A lo largo de toda la obra se observa una tendencia obsesiva a señalar *los peligros que acechan al infante, tanto dentro como fuera del claustro materno*. Ya en el capítulo II indica que la mayor parte de los fetos perecen porque sufren el «padecimiento de cuarenta días». Los sietemesinos sobreviven por-

1970. Hemos hecho una reseña de esta obra en «Emerita» 1971 p. 455 ss. Según Joly (cit., p. 157), los tratados *Sobre el Feto de siete meses* (el auténtico, ya que hay otro apócrifo, conservado en estado fragmentario) y *Sobre el Feto de ocho meses* originariamente formaban una sola obra bajo el único título de *perí oktaménou* (*Sobre el Feto de ocho meses*). Grensemann («Der Artz Polybos als Verfasser hipotratischen Schriften», *Abhandlungen der Geistesund-Sozialwiss. Klasse der Ak. der Wiss. und der Liter. in "Mainz"* II (1968) p. 53 ss.) sostiene que ambos pertenecen a la escuela de Cos y que su autor es Pólipo, el yerno de Hipócrates. Esta opinión es combatida por Joly (cit., p. 158), quien estima, por diversas razones, que no es posible asignarlos a la escuela de Cos, si bien se abstiene de afirmar rotundamente que pertenezcan a la de Cnido. Según él han sido escritos a fines del s. V a.C. En su conjunto, la doctrina contenida en ellos era «un bien común» de las escuelas médicas de la época.

⁸ Seguimos la división tradicional de la obra en su conjunto (constituida — como hemos dicho — por los libros *Sobre el Feto de siete meses* y *Sobre el Feto de ocho meses*) bajo el único título señalado. En este punto, dejando a un lado la polémica sostenida — entre otros — por Grensemann y Joly (polémica a la que aludimos en la citada reseña en «Emerita»), aceptamos la presentación en capítulos y párrafos que ofrece la edición de este último autor.

que nacen antes de sufrir las enfermedades del octavo mes en el seno de la madre. Los que nacen en el octavo mes mueren a causa de esas enfermedades. El capítulo III se dedica a exponer los «cuarenta días peligrosos» (que comprenden el mes octavo y parte del séptimo y el noveno). En el capítulo V se vuelve a insistir en las enfermedades del mes octavo. El capítulo VI nos informa sobre las taras que afectan a los niños que nacen a los nueve meses: «porque hace poco que han pasado los sufrimientos del mes octavo», idea sobre la que vuelve a insistir en el capítulo VIII. En el capítulo X comienza el autor a referirnos *los peligros del parto*. Los fetos de ocho meses — dice — no sobreviven porque en ellos se acumulan los padecimientos que les afectan en la matriz y además los del parto. En este capítulo y en el siguiente se expresan múltiples razones para explicar la gran mortalidad de niños en el momento de nacer: por la posición y cambios en el útero materno, por la pretendida hinchazón que sufre el feto en el nacimiento normal, etc.

c) *La paradoja del capítulo XII*

Es entonces, en el capítulo XII, cuando el autor apunta el contraste entre la *seguridad* que siente el infante en el seno de la madre y los riesgos que le esperan en la vida postnatal a partir del momento mismo de nacer. Este capítulo, pues, ha de ser interpretado dentro del contexto total de la obra, que podríamos titular como «explicación de la gran mortalidad infantil por razón de los peligros que acechan al infante, tanto en el claustro materno, como fuera de él». Este objetivo del autor nos permite comprender la paradoja (o la aparente contradicción) que encierra el capítulo XII frente al resto de la obra, es decir, el hecho de que se pase ahora a ponderar la *seguridad* de que goza el niño en el útero (por contraste con los peligros subsiguientes al nacimiento), después de habernos abrumado con el relato de las misteriosas calamidades del mes octavo y de todas las demás contingencias por que atraviesa el feto antes del alumbramiento, relato que podría inducirnos a sospechar que la vida prenatal no tiene nada de «segura».

Y sin embargo — como advierte R. Joly⁹ — este capítulo XII revela ciertamente un autor sagaz y ha sido muy admirado por el dramatismo con que subraya el desvalimiento del infante en la vida extrauterina. « Es inevitable que el espectáculo de un alumbramiento dé la impresión, en un primer momento, de que el nacimiento es una perturbación considerable »¹⁰. Veamos la descripción que se nos hace en dicho capítulo del « trauma (del feto con la madre, (el niño) toma alimentos todos ex-

III

CAPITULO XII: CONTRASTE ENTRE LA SEGURIDAD DEL INFANTE EN EL UTERO MATERNO Y LOS RIESGOS DE SU VIDA POSTNATAL¹¹

1. « El alimento y la respiración, al cambiarse, llevan consigo peligros. Si (los recién nacidos) absorben algo nocivo, lo absorben por la boca y por las narices. En vez de limitarse la absorción a lo suficiente — sin excederse —, penetra mucho más, de modo que se hace preciso, por la cantidad de lo ingerido y por la disposición que adopta el cuerpo del niño, que salga de nuevo una parte por la boca y por las narices y que otra parte se evacue por el intestino y la vejiga, siendo así que nada de esto ocurría de ese modo anteriormente. 2. Y en lugar de los aires y de los humores tan afines, como ha de suceder necesariamente en la matriz, dada la compenetración beneficiosa (del feto con la madre), (el niño) toma alimentos todos extraños, más crudos, más secos y menos humanizados, por lo cual es forzoso que sobrevengan muchos padecimientos y mu-

⁹ Cit., p. 177, n. 2. Joly dice de sí mismo (*ib.*) que se dejó arrastrar por la admiración que despertó en él este capítulo en un escrito de juventud publicado tardíamente: *Hippocrate. Médecine grecque*, París, Gallimard 1964, p. 42.

¹⁰ *Id.*, *ib.*

¹¹ A continuación damos la versión literal de los tres primeros párrafos de este capítulo, que son los que ponen de relieve dicho contraste,

chas muertes. Pues también a los hombres les causan con frecuencia enfermedades los cambios de lugares y de dieta. 3. El mismo razonamiento vale con relación a los vestidos. En efecto, en lugar de estar arropados de carne y de humores tibios, flúidos y afines, los niños se visten de igual modo que los hombres. El cordón umbilical que es la única entrada que tiene el feto en su cuerpo, está sujeto a la matriz, y a través de él participa el niño de las ingestiones. Todo lo demás está cerrado y no se abre hasta que el niño sale del vientre (de la madre) ».

Del texto que precede se desprende que el autor ha visto las ventajas de la vida uterina y las desventajas de la postnatal en dos puntos: en relación con el alimento (y la respiración) y con el vestido. Insiste particularmente en el tema de la alimentación, al que dedica dos párrafos. Comienza resaltando el primer riesgo, o la primera desventaja, del recién nacido: el *exceso* en la absorción de alimento (y de aire), de modo que se ve obligado a expulsar lo sobrante por las diversas vías que se enumeran. En el útero la nutrición se limitaba a lo *suficiente*. El segundo riesgo está motivado por *el carácter nocivo o peligroso de los alimentos* que toma el niño a partir del momento del alumbramiento. En este punto ya se dice claramente que el nuevo tipo de alimentación ha de ocasionar necesariamente muchas enfermedades y muchas muertes. El autor encarece de un modo especial la excelente calidad de la nutrición intrauterina: « los aires y humores tan afines » a la naturaleza, a la constitución del feto, frente al carácter « extraño », « inhumano » (o « menos humano »), de la nueva alimentación. El contraste que se expone en el párrafo tercero (en punto al vestido) alcanza casi acentos poéticos, al describirnos al niño en el seno de la madre, « arropado de carne y de humores tibios ». Esta vida « paradisíaca », hecha de absoluta seguridad (en la que todo está resuelto), de nutrición perfectamente regulada y de « vestidos cálidos y suaves », concluye bruscamente en el momento de nacer. « Ha comenzado el drama de la vida, la lucha por la seguridad del nido que acaba de perderse ».

CONCLUSION

Prescindamos ahora de si el autor de esta descripción « dramatiza demasiado el nacimiento del niño », como indica R. Joly¹², y de si es verdad — o no — que (según las palabras citadas de N. L. Munn) « la transition entre la vie prénatale et postnatale et la période qui suit, se fait très régulièrement sans aucun saut brusque ». Lo que en esta conclusión pretendemos dejar sentado es el verdadero alcance del capítulo que comentamos.

1) Dentro del contexto de toda la obra el autor descubre una nueva causa de las enfermedades y de la mortandad infantil: el *exceso* y el carácter *nocivo* del sistema alimenticio extrauterino (aparte de las desventajas que lleva consigo el tener que vestirse « de igual modo que los adultos »). Esta nueva causa se suma a las que afectan al niño en la matriz.

2) Pero para subrayar la gravedad de estos peligros inéditos, el autor cambia radicalmente su punto de vista: pone el acento en el *contraste* existente entre la seguridad inefable del feto y la repentina inseguridad del recién nacido.

3) Ahora bien, nótese que en las líneas vertidas sólo se trata de peligros relativos a la salud física. No se da a entender que el cambio deje huella en la psique. El médico hipocrático no ve — como Moragas — en el rostro del feto en el momento de exteriorizarse la cabeza, una expresión de angustia; ni interpreta el grito fetal como una manifestación del sentimiento de inseguridad, que atenaza al niño al verse sumergido en la realidad. Para nuestro autor no parece existir el « trauma del nacimiento ».

¹² Cit., p. 177, n. 2.

4) Sin embargo, es preciso reconocer que en este capítulo han quedado descritos de un modo impresionante por primera vez en la historia de la medicina los « riesgos del nacimiento », que posteriormente habrían de servir de base (no nos detenemos a considerar si ha habido — o no — influjo directo o indirecto del pasaje estudiado) para la famosa teoría del « trauma del nacimiento ».

ISIDORO MUÑOZ VALLE

QUATTRO EPISTOLE INEDITE DI EMILE LEGRAND A COSTANTINO TRIANTAFILLIS

Le quattro lettere che pubblichiamo appartengono al Carteggio Triantafillis, che studiamo da tempo per una prossima edizione¹. L'autore di queste lettere è Emile Legrand (1841-1903)², grande filologo francese e appassionato studioso della lingua e della letteratura greca medioevale e moderna. Destinatario di esse è Costantino Triantafillis (1833-1913)³ filologo e letterato greco che visse ed operò in Italia come professore di lingua e letteratura greco-moderna dal 1869 alla R. Scuola di Commercio di Venezia, e poi dal 1890 all'Istituto Orientale di Napoli.

Queste lettere, oltre che per l'importanza della personalità dei corrispondenti, assumono un particolare significato nella

¹ Sulle vicende di tale Carteggio, pervenutoci fra mano per fortunate circostanze, nulla sappiamo. Ci ripromettiamo di far deposito del manoscritto in una qualche biblioteca pubblica, una volta stampatine i testi relativi.

² Alcune delle opere del Legrand costituiscono ancora oggi un punto di partenza per ogni ricerca relativa alla letteratura greca dalla caduta di Costantinopoli (1453) in poi. Un'ampia *Notice sur la vie et les oeuvres d'Emile Legrand* ha tracciato H. Pernot nella prefazione al IV volume della *Bibliographie Hellénique* del XV e XVI secolo (1905).

³ Costantino Triantafillis scrisse diverse opere, ma deve la sua notorietà soprattutto agli studi su Nicolò Machiavelli. Sulla vita e l'opera di Triantafillis stiamo preparando un lungo studio: intanto cfr. A. DE GUBERNATIS, *Dictionnaire international des écrivains du monde latin*, Rome - Florence 1905 (p. 1415); A. FILADELFEYS, *Poesie di C. Triantafillis con la sua biografia*, Atene, A. Konstantinidis, 1898 (estratto dall'*Ethnikon Imerologion* di Atene); F. DE SIMONE - BROUWER, *Amore anima del mondo, poesia di C. Triantafillis*, Versione e biografia, Napoli 1906.

storia della letteratura greco-moderna perché si riferiscono ad un'epoca decisiva per le sorti sia della Grecia che del resto dell'Europa. Ci troviamo in piena seconda metà dell'Ottocento. Alle ricerche filologico-letterarie sia in Europa che in Grecia, sotto l'influsso della grande filologia classica specialmente tedesca e dell'ormai matura filologia romanza e germanica, si aprono nuove prospettive. In Grecia viene abbandonato lo sterile romanticismo ormai attardato e stanco e si mettono le radici per una più realistica visione della vita. Il tramite è costituito da quella larga schiera di greci vissuti a lungo nei circoli letterari europei. Emanuele Roidis con la *Papessa Giovanna*⁴ e Demetrio Vikelas con il *Lukis Laras*⁵ costruiscono le fondamenta della nuova narrativa greco-moderna. Nella poesia continua la tradizione della « Scuola Eptanesiaca » di Solomòs e con i Valaoritis, Palamàs, Drosinis ed altri la lingua demotica guadagna sempre più terreno. Mentre la lingua « epurata » entra in crisi, Gianni Psicharis⁶ più tardi, nel 1888, pubblicando *Τὸ ταξίδι μου* (*Il mio viaggio*) darà anche le basi teoriche della « lingua del popolo ».

⁴ E. ROIDIS, 'Η Πάπισσα 'Ιωάννα, Μεσαιωνική μελέτη, Atene 1866. Sull'autore e la sua opera cfr.: K.L. PARASCHOS, 'Εμμανουήλ Ροΐδης, ἡ ζωὴ, τὸ ἔργο, ἡ ἐποχὴ του, I, Atene 1942, II, Atene 1950; C. NIKAS, Μία προσπάθεια μετάφρασης τῆς «Πάπισσας 'Ιωάννας» στὰ 'Ιταλικά (ἓνα ἄγνωστο γράμμα τοῦ Ροΐδη στὸν κ. Τριανταφύλλη), «Parnassos» (1977) pp. 508-513.

⁵ Il romanzo *Lukis Laras* di Demetrio Vikelas è stato pubblicato per la prima volta ad Atene nel 1879 e poi tradotto in quasi tutte le lingue europee. Sull'autore e sulle traduzioni del *Lukis Laras* cfr.: C. NIKAS, 'Ανέκδοτες ἐπιστολὲς τοῦ Δ. Βικέλα πρὸς τὸν Κωνσταντῖνο Τριανταφύλλη γιὰ τὸν «Λουκὴ Λάρα», «Parnassos» (1976), pp. 501-515.

⁶ G. PSICHARIS (1854-1929) filologo e letterato, visse ed operò a Parigi, dove divenne professore universitario. Prima di pubblicare *Τὸ ταξίδι μου*, nel 1888, opera di indiscutibile importanza per la lingua greco-moderna, aveva scritto a Parigi anche altre opere di linguistica storica (come per esempio: *Essai de phonétique néo-grecque*, 1884; *Observations phonétiques et étymologiques sur quelques phénomènes néo-grecs*, 1888; *Questions d'histoire et de linguistique* e nel 1889 *Essai de grammaire historique néo-grecque*, I-II, e tante altre opere filologiche e letterarie, cfr. le note storie della letteratura neoellenica di DIMARAS, KAMPANIS, LAVAGNINI, VITTI.

In Europa, come in Grecia, dopo la pubblicazione delle importanti raccolte dei *Canti popolari greci* di Fauriel⁷, Tommaseo⁸, Passow⁹, De Marcellus¹⁰ e di altri¹¹, inizia lo studio e la pubblicazione della produzione letteraria greca degli ultimi secoli dell'Impero bizantino e della turcocrazia. In questo clima di ricerca e di studi è comprensibile l'opera filologica straordinaria di Ellisen¹², Wagner¹³, Legrand¹⁴, Pernot¹⁵, Krumba-

⁷ C. FAURIEL, *Chants populaires de la Grèce Moderne*, recueillis et publiés avec une traduction française, des éclaircissements et des notes, I (*Chants historiques*), Paris, Firmin - Didot, 1824; II (*Chants historiques, romanesques et domestiques*), Paris, Firmin-Didot - Dondey-Dupré, 1825.

⁸ N. TOMMASEO, *Canti popolari corsi, illirici, greci, toscani*, I-IV, Venezia 1841-1842. I *Canti* del popolo greco sono nel III volume.

⁹ A. PASSOW, *Carmina popularia Graeciae recentioris*, Lipsiae 1860.

¹⁰ M. DE MARCELLUS, *Chants du peuple en Grèce*, I-II, Paris 1851. *ID.*, *Chants populaires de la Grèce Moderne*, Paris 1860.

¹¹ Segnaliamo le più importanti in ordine cronologico: TH. KIND, *Neugriechische Volkslieder im Original und mit deutscher übersetzung*, Grimma 1827; *ID.*, *Neugriechische Poesien Ungedruckte und gedruckte*, Leipzig 1833; *ID.*, *Neugriechische Anthologie*, Leipzig 1844; J.M. FIRMENICH, *Neugriechische Volksgesänge*, Berlin 1840; G. EULAMPIOS, 'Ο 'Αμάραντος, ἦτοι τὰ ρόδα τῆς ἀναγεννηθείσης ἐλλάδος. Δημοτικά ποιήματα τῶν νεωτέρων 'Ελλήνων, Pietrogrado 1843; A. MANUSSOS, Τραγούδια ἔθνικα, Corfù 1850; SP. ZAMPELIOS, Ἄσματα δημοτικά τῆς 'Ελλάδος, Corfù 1852; H. IATRIDIS, Συλλογὴ δημοτικῶν ἀσμάτων παλαιῶν καὶ νέων, Atene 1859; G. CHASIOTIS, Συλλογὴ τῶν κατὰ τὴν Ἠπειρὸν δημοτικῶν ἀσμάτων, Atene 1866; A. SAKELLARIOS, Τὰ κυπριακά, I-III, Atene 1868; ST. RAZELOS, Προοίμια μυρολογίων λακωνικῶν, Atene 1870.

¹² *Analekten der mittel- und neugriechischen Literatur*. Herausgegeben von A. ELLISSEN, I-IV, Leipzig 1855-1862.

¹³ W. WAGNER, *Medieval Greek Texts, being a Collection of the Earliest Compositions in Vulgar Greek, Prior to the Year 1500*. Edited with Prolegomena and Critical Notes, by Wilhelm WAGNER, Ph. D., Part I. London 1870; *Carmina Graeca medii aevi*, Lipsiae 1874; *Trois poèmes grecs du moyen-âge inédits*, Berlin 1881.

¹⁴ E. LEGRAND, *Collection des monuments pour servir à l'étude de la langue néo-hellénique*, I-XIX, Paris 1869-1872, ...Nouvelle serie, I-VII, 1874-1875; *Bibliothèque Grecque Vulgaire*, I-X, Paris 1880-1902. Il volume X, a cura di D.C. HESSELING e H. PERNOT, del 1913; *Bibliographie Hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés en Grec par des Grecs*,

cher¹⁶, Sathas¹⁷, Lampros¹⁸ ed altri.

Le epistole di Legrand a Triantafillis riguardano anche una parte dei testi che quegli andava pubblicando nella *Collection néohellénique*¹⁹. Tutte le lettere sono state scritte nel 1871; la prima il 12 giugno, la seconda il 28 giugno, la terza il 12 luglio e la quarta il 28 novembre. Dal contenuto si deduce che il Triantafillis aveva risposto alla prima lettera di Legrand il 23 giugno, alla seconda all'inizio di luglio, alla terza agli inizi di novembre 1871. Non sappiamo se questa corrispondenza continuò e per quanto tempo. Sarebbe utile un'accurata ricerca d'archivio, ma finora non abbiamo potuto compierla.

a) *au XVe et XVIe siècle*, I-IV (I, 1885; II, 1885; III, 1903; IV, 1905); b) *au XVIIe siècle*, I-V (I, 1894; II, 1894; III, 1895; IV, 1896; V, 1903); c) *au XVIIIe siècle*. Oeuvre posthume complétée et publiée par L. PETIT et H. PERNOT, I, 1918; II, 1928; *Bibliographie Ionienne. Description raisonnée des ouvrages publiés pour les Grecs des sept îles du quinzième siècle à l'année 1900*. Oeuvre posthume complétée et publiée par H. PERNOT, I-II, Paris 1909. Una completa bibliografia di E. Legrand troviamo nel IV volume della *Bibliographie Hellénique des XVe et XVIe siècle* a cura di H. PERNOT.

¹⁵ Hubert Pernot oltre ad aver continuato e completato l'opera di Legrand ha scritto anche, fra altro, *Etudes de Littérature grecque moderne*, Paris 1916.

¹⁶ K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, München 1897².

¹⁷ K. SATHAS, *Νεοελληνική Φιλολογία*, Atene 1868; *Νεοελληνικῆς Φιλολογίας παράρτημα*, Atene 1870; *Ἑλληνικά ἀνέκδοτα*, I-II, Atene 1867; *Δοκίμιον περὶ τοῦ Θεάτρου*, Venezia 1879; *Κρητικὸν θέατρον ἢ Συλλογὴ ἀνεκδότων καὶ ἀγνώστων δραμάτων* Venezia 1870; *Μασσαϊωνικὴ βιβλιοθήκη*, I-VII, Venezia 1872-1894; *Le Roman d'Achille*, Paris 1880. Con E. LEGRAND: *Les exploits de Digénis Akritas, épopée byzantine, du Xe siècle, publiée pour la première fois d'après le manuscrit unique de Trebisonde*, Atene, Κορομηλάς; Paris, Maisonneuve 1875.

¹⁸ Numerosissimi sono gli studi filologici e storici di SP. LAMPROS; ne segnaliamo alcuni: *Collection de romans grecs en langue vulgaire et en vers publiés pour la première fois d'après les manuscrits de Leyde et d'Oxford*, Paris, Maisonneuve, 1880; *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, I-II, Cambridge 1895; *Νέος Ἑλληνομνήμων* I-XVII, Atene 1904-1924.

¹⁹ E. LEGRAND, *Collection de monuments pour servir à l'étude de la langue néo-hellénique*, I-XIX (prima serie), Paris 1869-1872.

La prima delle quattro lettere segna anche l'inizio della conoscenza dei due letterati, favorita dalla mediazione del marchese de Queux de Saint-Hilaire. Questi, per i suoi continui soggiorni a Venezia in compagnia della madre, aveva conosciuto e stimato il Triantafillis dal quale prendeva tutti i giorni lezioni così da imparare bene il greco moderno²⁰.

Nella prima lettera il Legrand parla delle sue pubblicazioni e specialmente dell'edizione della *Grammatica greca volgare* di Nicolaos Sofianòs²¹ e della Παράφρασις Ἰλιάδος fatta da Nicolaos Lukanis ed edita per la prima volta a Venezia nel 1526²². Considera quest'ultima opera molto importante perché

²⁰ Augusto Enrico Edoardo, marchese de Queux de Saint-Hilaire (1837-1889), scrittore francese e fervente filelleno, scrisse numerosi libri e articoli riguardanti la Grecia moderna e tradusse diverse opere letterarie di scrittori greci della sua epoca, come *Lukis Laras* di D. VIKELAS, *La scelta della moglie* di D. PAPARRIGOPULOS, etc. Fu per parecchi anni presidente della *Association pour l'encouragement des études grecques en France*. Nel Carteggio Triantafillis sono conservate di lui ventitrè lettere, delle quali diciassette scritte in greco. Del Triantafillis è la bellissima poesia di dodici pentadecasillabi per la morte della madre di Saint-Hilaire incisa sulla tomba. Il marchese donò alla Biblioteca Nazionale di Atene numerosi autografi di uomini illustri.

²¹ Nicolaos Sofianòs di Corfù visse ed operò in Italia specialmente a Venezia nella prima metà del XVI secolo. Fu il primo teorico del greco demotico e il primo a scrivere una grammatica del greco volgare. Cfr. E. VUTIERIDIS, *Σύντομη Ἱστορία τῆς Νεοελληνικῆς Λογοτεχνίας* (1000-1930), Atene 1933, pp. 142-143 e le note storie della letteratura neogreca di DIMARAS, LAVAGNINI, VITTI. Il Legrand ha pubblicato la grammatica di Sofianòs nella sua *Collection...* n. 6: Νικολάου Σοφιανοῦ τοῦ Κερκυραίου Γραμματικὴ τῆς κοινῆς τῶν Ἑλλήνων Γλώσσης, νῦν τὸ πρῶτον κατὰ τὸ ἐν Παριείοις χειρόγραφον ἐκδοθεῖσα ἐπιμελεία καὶ διορθώσει Αἰμυλίου Λεγρανδίου, Atene Πανδώρα, Paris, chez Maisonneuve, 1870.

²² Nicolaos Lukanis era di Zante e nacque intorno al 1480. Ha parafrasato l'Iliade di Omero in ottosillabi senza rima e ha pubblicato la sua opera a Venezia nel 1526 con il titolo: Ὁμήρου Ἰλιάς μεταβληθεῖσα εἰς κοινὴν γλῶσσαν, νῦν δὲ διορθωθεῖσα συντόμως, καὶ κατὰ βιβλία. καθὼς ἔχει ἡ τοῦ Ὁμήρου βίβλος παρὰ Νικολάου τοῦ Λουκάνου, ἐστὶν μὲν ἡ βίβλος πάνυ ὠφέλιμος καὶ ὥραία τοῖς ἀναγινωσκομένοις καὶ ἐπειδὴ εἰσὶν ἐν τῇδε τῇ βίβλῳ πολλαὶ λέξεις δειναί, ἧγουν Ὀμηρικαὶ ἐγένετο καὶ πῖναξ, ἐν ᾧ πῖνακι εὐρήσεις ταύτας τὰς Ὀμηρικὰς λέξεις, ἀπλῶς ἐξηγημένας, λάβετε τοιγαροῦν πάντες τὴν βίβλον, ἵνα ἰδῇτε τὰ ποικίλα κατορθώματα τοῦ Ὁμήρου.

era la prima volta che il capolavoro dell'« immortel aveugle » veniva tradotto in « une langue vivante ». Si lamenta però nella sua lettera perché, a causa di un incendio provocato da uno dei « brigands » della Comune²³, l'opera era stata danneggiata nella seconda parte e cioè dalla fine della tredicesima rapsodia in poi. Questo danno era difficilmente riparabile e resterebbero da pubblicare ancora la fine della tredicesima e le ultime undici rapsodie.

In seguito il Legrand esprime il desiderio, che non era solamente suo ma anche di tanti studiosi della letteratura greco-moderna, di una buona edizione dell'Ἑρωτόκριτος²⁴, quella che avremo quarantacinque anni più tardi²⁵, e dell'opera Γάμοι

L'opera è stata ristampata nel 1603 e nel 1640. Il LEGRAND l'ha pubblicata nella sua *Collection de Monuments...* n. 5: Ὀμήρου Ἰλιάς μεταβληθεῖσα εἰς κοινὴν γλῶσσαν παρὰ Νικολάου τοῦ Λουκάνου, Athènes, Imprimerie Ctenas et Iconomos, 1870 (Préface de C. SATHAS. Les feuilles 13 et suivantes ont été brûtées pendant la Commune et manquent à tous les exemplaires). Erroneamente il Legrand scrive nella prima lettera che l'anno della prima edizione è il 1529, mentre nella seconda lettera esattamente la dà come pubblicata nel 1526.

²³ Allusione a *La Commune de Paris en 1871* (dal 18 marzo al 27 maggio), la nota rivoluzione proletaria con conseguente istituzione di un governo popolare rivoluzionario mirante all'abolizione definitiva della monarchia e ad un nuovo assetto sociale.

²⁴ La prima edizione dell'Ἑρωτόκριτος è stata pubblicata a Venezia nel 1713. L'unica copia di questa edizione è conservata oggi nella Biblioteca Ghennadios di Atene e porta il seguente titolo: Ποίημα ἐρωτικόν, λεγόμενον Ἑρωτόκριτος, συνθεμένον ἀπὸ τὸν ποτὲ εὐγενέστατον Βιτζέντζον Κορνάρου, ἀπὸ τὴν χώραν τῆς Σιτίας τοῦ Νησιοῦ τῆς Κρήτης, τῶρα τὴν πρώτην φορὰν μὲ πολλὴν κόπον καὶ ἐπιμέλειαν, τυπωμένον καὶ ἀφιερωμένον εἰς τὸν ἐκλαμπρότατον καὶ λογιώτατον ἀφέντην Γεώργιον τὸν Τζανδῆρην, εἰς τὴν Βενετίαν ἀφ' (ὑγ), εἰς τὴν τυπογραφίαν Ἀντωνίου τοῦ Βόρτολι, 1713. Con licenza de superiori e privilegio. Dopo questa prima numerose sono state le edizioni del poema, fra le quali le più importanti sono quelle degli anni 1737, 1748, 1756, 1772, 1777, 1789.

²⁵ ST. XANTHUIDIS, Βιτζέντζου Κορνάρου, Ἑρωτόκριτος, ἑκδόσις κριτική, Ἐν Ἑρρακλείῳ 1915. Molti filologi avevano intenzione di fare un'edizione critica di Ἑρωτόκριτος, fra i quali anche lo stesso Legrand, Sathas e Chiannaris. Lo Xanthudidis ha pubblicato l'opera di Cornaro basandosi sull'unico manoscritto di Londra e sulle prime edizioni veneziane.

Θησέως καὶ Ἑμηλίας²⁶, imitazione greca del *Teseide* del Boccaccio²⁷, per la quale dovremo attendere quasi un secolo (e limitatamente al solo primo libro)²⁸.

Il Legrand parla poi dell'opera di Leonardos Fortios Περὶ στρατιωτικῆς πραγµατείας²⁹ che si accingeva a pubblicare. Considera quest'opera estremamente interessante dal punto di vista linguistico, come del resto era apparso anche al Du Cange che la cita nel suo lessico³⁰. Infatti quest'opera in versi di otto sillabe rimate è scritta in un greco misto di forme dotte e demotiche e contiene anche delle parole italiane grecizzate. Il Legrand domanda se sarà possibile stampare a Venezia l'opera e chiede la collaborazione del Triantafillis. Questi accettò, come vediamo dalle altre lettere. Infatti è l'unica opera della serie

²⁶ Si tratta di una traduzione dell'opera di Giovanni Boccaccio *Teseide*. È stata stampata per la prima volta a Venezia nel 1529 nella tipografia di Adr. Kunadis. La traduzione deve essere stata redatta alla fine del XV secolo oppure all'inizio del XVI secolo da un letterato greco ignoto fino ad oggi. Sul titolo della traduzione degne di considerazioni sono le osservazioni di Vutieridis nella sua Σύνοψη ἱστορίας τῆς νεοελληνικῆς λογοτεχνίας, (1000-1930), Atene 1933, p. 179.

²⁷ Romanzo cavalleresco in ottave del periodo giovanile di Boccaccio composto tra il 1339 e il 1340. Cfr.: BOCCACCIO, *Teseide* a cura di S. BATTAGLIA, Firenze 1938 e *Teseide delle nozze d'Emilia* a cura di A. RONCAGLIA, Bari 1941.

²⁸ E. FOLLIERI, *Il Teseide neogreco libro I*, Saggio di edizione, Roma-Atene, Istituto di Studi Bizantini e Neoellenici, Università di Roma, 1959; EAD., *Gli elementi originali nella versione neogreca del Teseide del Boccaccio*, in Πεπραγμένα τοῦ Θ' Βυζαντινολογικοῦ Συνεδρίου Θεσσαλονίκης, Γ, Atene 1957, pp. 292-298. Cfr.: K. DIMARAS, ἱστορία τῆς νεοελληνικῆς λογοτεχνίας, Atene Ἰκαρος, 1968⁴, p. 27; B. LAVAGNINI, *La letteratura neoellenica*, Milano-Firenze 1969, p. 48.

²⁹ Opera in 912 ottosillabi rimati scritta da Leonardo Fortios, nato all'inizio del XVI secolo e morto probabilmente nel 1570, e stampata per la prima volta a Venezia nel maggio del 1531. Cfr. VUTIERIDIS, cit., p. 164.

³⁰ CH. DU FRESNE DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis*, Lugduni 1688 (anche in ediz. anastatica, Graz 1954). Voci: Ἀρτελαρία, Λομπάρδα, Μποῦλπερ, Ὀρδινον, Πουγκιον, Φλασκιον, etc. Cfr.: E. LEGRAND, *Collection de monuments*, cit., n. 17, p. 7.

dei 19 volumi della *Collection néohellénique* di Legrand stampata a Venezia³¹.

Il Triantafillis rispose in data 23 giugno, come si vede dalla seconda lettera del Legrand del 28 giugno 1871, con una « bonne lettre », in cui, fra l'altro, compativa la Francia per gli sfortunati eventi storico-politici che la travagliavano, la « Commune et l'invasion teutone ». È chiara l'allusione alla battaglia di Sedan alle Ardenne del 1° settembre del 1870³². In questa seconda lettera il Legrand informa il Triantafillis di avergli spedito una copia della sua edizione della *Grammatica* di Nicolaos Sofianòs, una della Εὐμορφη Βοσκοποῦλα³³ stampata con caratteri Garamond³⁴, ed un'altra della prima parte, perché della seconda aveva solamente una copia, della Παράφρασις Ἰλιάδος

³¹ E. LEGRAND, *Collection de monuments*, cit., n. 17 (Poème sur l'art. militaire par Leonard Phortios), Ποίημα νέον πάνυ ὠραῖον καὶ ὠφέλιμον τοῖς ἀναγινωσκομένοις περὶ Στρατιωτικῆς πραγματείας, συνθεμένον παρὰ Λεονάρδου τοῦ Φορτίου, ρωμαίου, κόμητος Παλατίνου. Νῦν δὲ τὸ δεύτερον ἐκδοθὲν ἐπιμελεῖται καὶ διορθῶσει Αἰμυλίου Λεγρανδίου, Ἑνετίησιν, Ἐκ τῆς Τυπογραφίας τοῦ Tempo 1871.

³² Battaglia decisiva, com'è noto, per l'esito della fulminea guerra tra Francia e Prussia

³³ E. LEGRAND, *Collection de Monuments*, cit., n. 1 (= Ἡ εὐμορφη Βοσκοποῦλα, ποίημα Νικολάου Δριμυτικοῦ ἐξ Ἀποκορόνων τῆς Κρήτης. Ἐν Παρισίοις, παρὰ τῷ ἐκδότῃ Α. Λεγρανδίῳ, ἐν ὁδῷ τοῦ Προαστίου Ἀγ. Διονυσίου 139, 1869; Paris, Imprimerie Nationale, 1870/2; *ibid.* Maison-neuve, 1900/3). La prima edizione della Βοσκοποῦλα fu stampata nel 1627 a Venezia con il titolo: Ἡ Βοσκοποῦλα ἡ εὐμορφη, οὕτως ὠνομασμένη εἰς τὸν καὶ εἰς φανέρωσιν τῶρα νεωστὶ βαλμένη. Μὲ ἔξοδες τοῦ εὐγενικοῦ Νικολάου τοῦ ἐκ Κρήτης Δριμυτινὸς τὸ πῖκλιν τοῦ ὁ Ἀποκορωνίτης ... Cfr. B. LAVAGNINI, *La letteratura neoellenica*, cit., pp. 78-81 e 301-302 (bibliografia); A. GARZYA, *Observations sur le poème de la Bergère = Storia e interpretazione di testi bizantini*, London, Variorum Reprints, 1974, pp. 114-119.

³⁴ CLAUDE GARAMOND, famoso intagliatore e fonditore di caratteri, vissuto nel XVI secolo. Ebbe il titolo di « tailleur des caractères du Roi » da quando con i suoi caratteri greci fu stampato il famoso *Eusebius* a Parigi nel 1544. Con il nome *Garamond* si distinguono alcuni speciali caratteri rotondi e corsivi della « Imprimerie Nationale de Paris ». Su Garamond cfr.: J. PAILLARD, *C. Garamond, étude historique*, Paris 1914 e su i suoi caratteri: P. BEAUJON, *The "Garamond" types*, in « The Fleuron », 1926, pp. 131-182; cfr. « Enciclopedia Italiana », s.v.

di N. Lukanis³⁵; esprime il desiderio di trovare un editore per la stampa degli ultimi 11 libri dopo aver completato anche il tredicesimo, e sottolinea l'importanza di quest'opera che è la prima scritta in greco volgare (Venezia 1526) e anche la prima traduzione dell'*Iliade* in una lingua viva. Lo studioso francese riprende il discorso sulla edizione del Περὶ στρατιωτικῆς πραγµατείας di Leonardos Fortios e sulla sua stampa a Venezia a cura di Triantafillis. Gli manda il suo manoscritto e lo prega di esaminare le correzioni e la tavola delle varianti messa alla fine della prefazione. Lo autorizza a cambiare quello che non approva nel suo manoscritto e lo prega di rivedere la « punctuation et l'accentuation » e di aggiungere qualche nota per i termini derivati dall'italiano. Naturalmente non possiamo verificare fino a che punto il Triantafillis sia intervenuto sullo scritto del Legrand; certo è però il suo contributo filologico. Il Legrand, a cose fatte, nella quarta lettera così si esprime: « Je suis content du tirage et de la composition, il n'est resté heurusement que quelques fautes insignifiantes ». L'edizione è stata fatta in modo perfetto anche per quanto riguarda particolarità tecniche richieste dal Legrand, e cioè in un formato conforme alla *Colection néohellénique* e con la tiratura di 25-30 esemplari in « papier vergé » per i sottoscrittori.

Dalla terza lettera apprendiamo che il Legrand conosceva bene il greco moderno, per cui invitava il Triantafillis a scrivergli in questa lingua, così come facevano sempre i suoi amici Sathas e Lampros, forse perché il Triantafillis aveva difficoltà ad esprimersi in francese, lingua che, come sappiamo, non conosceva bene.

In questa lettera lo studioso francese raccomanda la correzione delle bozze del poema di Fortios ed esprime, col desiderio, il dubbio che fosse possibile stampare a Venezia la sua prefazione dello stesso poema che era scritto in francese. Nella stessa lettera informa che aveva parlato bene di Triantafillis al Brunet de Presle³⁶ il quale aveva intenzione di scrivergli per

³⁵ Cfr. nota n. 22.

³⁶ WLADIMIR BRUNET DE PRESLE (1809-1875), ellenista francese. Nota è la sua pubblicazione: *Les Papyrus grecs du musée du Louvre et de la*

una probabile eventuale collaborazione, supponiamo su cose greche, considerando gli studi di Brunet de Presle. Non sappiamo se questa corrispondenza fra i due studiosi abbia poi avuto mai inizio. Certo è che dopo qualche anno, nel 1875, il dotto filologo grecista è morto, e nel Carteggio Triantafillis non abbiamo trovato nessuna lettera sua. Inoltre il Legrand dice di aver spedito tutte le sue opere al Triantafillis e di aver ricevuto i due volumi da lui inviatigli. Il primo è la traduzione in italiano dell'importante discorso di Filippo Ioannis *La Grecia nel suo progresso intellettuale e civile*³⁷, fatta dal Triantafillis. Degne di considerazione sono in proposito le sagge osservazioni di Legrand: « Ce discours me semble si bien résumer la situation intellectuelle de la Grèce que j'ai écrit à l'auteur pour lui demander la permission de le traduire en français et de le publier dans le journal le Temps à Paris. Ce discours détruira beaucoup de préjugés que bon nombre de français ont encore au sujet de la Grèce, qu'ils ne connaissent que fort imparfaitement ». Il secondo è la commedia 'Ayopá di Demetrio Paparrigopulos³⁸, sulla quale lo studioso francese non

Bibliothèque Impériale, Paris 1865, opera cominciata dal Letronne e continuata da Hase, Boissonade e Egger. Si interessò molto anche della letteratura greca medioevale e neogreca. Fu membro e per diversi anni presidente della « Association pour l'encouragement des études grecques en France ».

³⁷ FILIPPO IOANNIS (1796-1880), noto grecista e latinista, professore all'Università di Atene dal 1839, deputato e senatore. Ha pubblicato nel 1865 e nel 1874 con il titolo « Φιλολογικὰ Πάρεργα » poesie ed epigrammi in metro e lingua classica. Il Triantafillis all'inizio del 1871 aveva tradotto e pubblicato a Venezia nella tipografia del « Tempo » il suo « Ὀλυμπιακὸς Λόγος » come lo chiamava l'autore (lettera in data 10 aprile 1871 al Triantafillis): *Le Grecia nel suo progresso intellettuale. Discorso di Filippo Ioannis, professore di filosofia nell'Università di Atene pronunciato per incarico del Senato Accademico nella II commemorazione delle feste olimpiche e recato in italiano da Costantino Triantafillis professore di lingua greca moderna nella Scuola superiore di Commercio a Venezia*, tip. del giornale « Il Tempo ».

³⁸ Demetrio Paparrigopulos (1845-1875), poeta romantico dai toni profondamente pessimistici, se non il migliore, uno dei più validi rappresentanti dei puristi della sua epoca. La sua opera non è molto vasta,

vuole esprimersi perché non l'aveva ancora letta. Chiede però al Triantafillis di pregare l'autore, amico suo carissimo, di inviargli tutte le sue opere perché aveva intenzione di scrivere per lui un articolo su un giornale parigino. Il Triantafillis sulla commedia 'Ayopá aveva scritto nella *Rivista filologica letteraria*³⁹ un articolo che manderà poi al Legrand come constatiamo dalla quarta sua lettera. A questo proposito vogliamo qui sottolineare che Triantafillis non solo fu un amico affettuoso ma ha anche incoraggiato il Paparrigopulos a scrivere poesie e presentarsi ad un concorso poetico di Atene, in cui risulterà vincitore con la raccolta Στόνοι nel 1866, quando gli stessi professori dell'Università di Atene, tra cui suo padre, ne ignoravano le capacità artistiche⁴⁰. Dopo la raccolta poetica Στόνοι fu Triantafillis a spingere Paparrigopulos alle opere drammatiche e ad ispirargli costanza nelle sventure, ed è anche merito suo se le opere di Paparrigopulos furono conosciute e tradotte in Europa⁴¹. Anche Legrand influenzato dal Triantafillis tra-

data la morte precoce. È abbastanza conosciuto in Italia ed alcune opere sue sono state tradotte più volte. Sull'autore vedi: C. CESSI, *Satira e pessimismo nelle opere di Demetrio Paparrigopoulos*, Studi di Filol. moderna, Catania, III (1910) 206-231 e IV (1911) 1-14; Id., *Paparrigopoulos D.: Opere scelte*, Bari, Laterza 1912. Nel Carteggio Triantafillis sono conservate quattro lettere di gran valore per la vita e l'opera di Paparrigopoulos.

³⁹ « Rivista Filologica Letteraria » di Verona n. 3, 1871. Cfr. M. VALSA, *Le Théâtre Grec Moderne de 1453 à 1900*, Berlin 1960, p. 296.

⁴⁰ Il grande storico Costantino Paparrigopoulos, padre di Demetrio, non era solo contrario ai tentativi letterari del figlio ma gli aveva proibito anche di scrivere poesie perché non avevano, a suo giudizio, nessun valore. Cfr. F. DE SIMONE-BROUWER, *La scelta della moglie, commedia politica in un atto di Demetrio Paparrigopoulos, con un cenno sulla vita e sulle opere dell'autore*, Napoli, Tipografia della R. Università, 1904 (= Estratto dal « Rendiconto della R. Accademia di archeologia, lettere e belle arti », anno XVIII, 1904).

⁴¹ Costantino Triantafillis fu il primo a presentare l'opera del poeta Paparrigopoulos in Italia. Col suo aiuto anche Augusto Negri tradusse per la prima volta la commedia Συζύγου έκλογή nella « Rivista contemporanea italiana », giugno 1869. Alunno del Triantafillis era anche Agostino Garlato che nel 1881 pubblicò uno studio critico sulla vita e l'opera di D. Paparrigopoulos e la traduzione del Πυγμαλίων. Un altro alunno fu

durra e pubblicherà un anno più tardi, nel 1872, la prima opera drammatica del Paparrigopoulos intitolata Συζύγου έκλογή,⁴² Su quest'opera appunto chiedeva informazioni al Triantafillis, come vediamo nella quarta lettera.

Intanto il Legrand prosegue nella terza lettera informando Triantafillis che si occupa in quel momento della redazione di una grammatica di greco moderno⁴³ ad uso dei francesi, chiestagli dal suo editore Maisonneuve, e della preparazione di una raccolta di *chansons et contes populaires grecs inédits* con la traduzione in francese⁴⁴. Su questo lavoro manderà un « prospectus » a Triantafillis pensando forse ad una sua collaborazione.

Alla fine di questa lettera il Legrand chiede che gli sia spedito un esemplare dell'opera "Ανθος χαρίτων⁴⁵ e dell'Ὠρολόγιον (μικρόν)⁴⁶ pubblicati a Venezia probabilmente dalla tipografia della Fenice, e un catalogo delle pubblicazioni greche a Venezia qualora esista. Quest'ultimo desiderio di Legrand crediamo che possa essere interpretato come un timido accenno all'idea in via di sviluppo del suo grandioso progetto della *Bibliographie Hellénique*, che avrà inizio più tardi e sarà finita, dopo la sua morte, dal Pernot⁴⁷.

Francesco De Simone-Brouwer che tradusse due volte la commedia Συζύγου έκλογή (nel 1904 e 1906). Amici suoi furono, infine, Legrand e Saint-Hilaire che hanno tradotto la stessa opera in francese con l'aiuto del Triantafillis, come ricaviamo dalle loro lettere conservate nel Carteggio Triantafillis.

⁴² La commedia pubblicata ad Atene nel 1868, venne tradotta per la prima volta in francese con il titolo: *Le Choix d'une femme, comédie politique en un acte, traduite du grec pour la première fois avec l'autorisation de l'auteur par Emile Legrand*, Paris, Jouaust, 1872.

⁴³ *Grammaire grecque moderne*, par E. LEGRAND, Paris 1878.

⁴⁴ E. LEGRAND, *Recueil de chansons populaires grecques publiées et traduites pour la première fois*, Paris, Maisonneuve, 1874 (= *Collection de monuments... nouvelle serie n. 1*).

⁴⁵ "Ανθος τῶν Χαρίτων stampato a Venezia nel 1529 per Giovanantonio da Sabio e fratelli. V. anche le edizioni del 1537, 1546, 1624.

⁴⁶ Ὠρολόγιον μικρόν, stampato a Venezia nel 1564, παρὰ Πέτρου Πιπέλλω, e ristampato nel 1635, ἐπιδιορθώσει Θεοφυλάκτου Τζανφουρνάρου.

⁴⁷ HUBERT PERNOT ha completato e pubblicato il IV volume della

La quarta lettera di Legrand è più breve rispetto alle precedenti, ma ugualmente interessante. In essa egli ringrazia Triantafillis per la stampa, nella tipografia del *Tempo* a Venezia dell'opera *Περὶ στρατιωτικῆς πραγµατείας* di Fortios e si dichiara debitore verso di lui di centocinquanta franchi francesi che gli saranno pagati dall'amico comune Sathas oppure con un assegno. Lo studioso francese rinnova la dichiarazione del suo interesse per il Paparrigopulos e per la sua opera e chiede al Triantafillis informazioni sulla traduzione italiana della commedia *Συζύγου ἐκλογὴ* domandando la rivista e il numero in cui era stata pubblicata. In verità questa commedia era stata tradotta da Augusto Negri e pubblicata nella *Rivista contemporanea italiana*⁴⁸. Al Legrand servivano queste informazioni perché aveva avviato se non finito, la traduzione della commedia, che sarà pubblicata a Parigi nel 1872⁴⁹. La stessa commedia ha poi avuto molto successo in Europa⁵⁰.

Il Legrand finisce la lettera dichiarandosi devoto amico del Triantafillis.

Vogliamo ora sottolineare un dato molto significativo per comprendere la problematica e l'orientamento degli studiosi di letteratura neogreca in questo periodo, dato che si ripete alla fine della seconda e della terza lettera di Legrand, e cioè la sua promessa di parlare dei diversi manoscritti inediti in greco

Bibliographie Hellénique del XV e XVI secolo; i due volumi della *Bibliographie Ionienne*; con LOUIS PETIT i due volumi della *Bibliographie Hellénique* del XVIII secolo.

⁴⁸ Augusto Negri pubblica la sua traduzione della commedia *Συζύγου ἐκλογὴ* nella « *Rivista Contemporanea italiana* » nel giugno del 1869.

⁴⁹ Cfr. nota 42.

⁵⁰ In italiano è stata tradotta e pubblicata quattro volte: da Augusto Negri nel 1869, da Antonio Frabasile (Atene 1879) e da Francesco de Simone-Brouwer nel 1904 e 1906. In Francia oltre a quella di Legrand nel 1872, è stata pubblicata una traduzione dell'opera nel giornale *Le Monde* dell'1 e 2 maggio 1874, un'altra del J. Blanchard e Coquille nell'*Univers* dell'1, 2 e 10 maggio 1874; un'altra, infine, del marchese De Queux de Saint-Hilaire. In inglese l'opera è stata tradotta dal George Wyndham. Cfr. M. VALSA, *Le Théâtre grec moderne...* cit., pp. 296-297.

volgare della *Bibliothèque Nationale* di Parigi e dell'opportunità di pubblicarli.

Triantafillis avrà risposto anche alla quarta lettera di Legrand e i due studiosi avranno continuato la corrispondenza, ma per il momento non abbiamo alcuna indicazione di conferma.

Questa corrispondenza, che è una minima parte del Carteggio Triantafillis, oltre ad illustrare le particolarità del lavoro filologico del celebre Legrand, ci offre la possibilità di utili indagini sul lavoro del filologo Triantafillis, non sufficientemente noto, e di dare anche a lui un degno posto tra i dotti greci e stranieri che operarono per la conoscenza e il progresso degli studi sulla letteratura greca medioevale e moderna.

Diamo alla stampa queste epistole perché convinti che esse, oltre ad offrirci dati utili allo studio della personalità dei due corrispondenti e interessanti notizie biobibliografiche che contengono, contribuiscono ad illuminare un momento filologico-letterario che riteniamo sia la base e l'inizio della letteratura greca contemporanea.

La lingua delle lettere è l'elegante francese della fine del secolo scorso ⁵¹.

COSTANTINO NIKAS

⁵¹ Non siamo intervenuti in nessun modo sul manoscritto di Legrand.. Bisognerebbe, però, correggere il nome e il cognome Philippou Jean in Philippe Ioannou nella terza lettera. L'errore trae origine dal fatto che tutti e due i nomi possono essere, nel genitivo, cognomi. Cfr. anche nota 37.

Paris, 12 Juin 1871
9, rue des deux Gares.

Cher Monsieur,

Monsieur Brunet de Presle vient de me communiquer une lettre de Mr. le marquis de Saint-Hilaire qui a eu l'honneur de vous voir à Venise, et il m'engage à me mettre en rapport avec vous, si vous voulez bien me le permettre. Je ne sais si vous connaissez mes publications grecques-modernes qui sont assez nombreuses. Je me ferai un plaisir de vous les adresser aussitôt que j'aurai la certitude que cette lettre vous est parvenue. Je n'ai jusqu'ici publié que de petits poèmes populaires sortis pour la plupart des presses Vénitiennes. J'ai aussi édité la grammaire grecque vulgaire de Nicolas Σοφιανός de Corfou, composée vers l'an 1510. Il y a quelques jours j'ai publié un poème inédit de notre bibliothèque nationale.

Ma plus considérable publication est celle de la Παράφρασις Ἰλιάδος παρὰ Νικολάου τοῦ Λουκάνου, publiée pour la 1re fois en 1529. Malheureusement la *seconde partie* vient d'être détruite par un incendie allumé par ordre d'un des brigands de la Commune. C'est une perte dont je suis inconsolable et qu'il me sera bien difficile de réparer; il me reste à imprimer la fin du 13e livre et le 11 autres.

Vous connaissez sans doute cette traduction c'est la première qui ait été faite en *une langue vivante* du chef-d'oeuvres de l'« immortel Aveugle ».

Je n'oserais vous donner de conseils pour des livres à réimprimer, car je ne connais pas assez vos intentions.

Je me contenterai aujourd'hui de vous dire que beaucoup d'amis de la littérature grecque moderne désireraient avoir une bonne édition d'Ἐρωτόκριτος dans le vrai dialecte crétois. On verrait aussi avec plaisir une réimpression correcte des Γάμοι Θησέως καὶ Ἑμηλίας, imitation grecque de la Théséïde de Boccace.

Enfin, si vous voulez bien me dire vos projets, je pourrai peut-être vous signaler quelque chose de plus important et de plus sérieux.

Sous le rapport de la linguistique j'ai ici tout préparé pour l'impression le petit poème de Léonard Phortios Περί στρατιωτικῆς πραγματείας, si souvent cité par Du Cange dans son Glossaire.

Ce poème, *comme langue*, est excessivement curieux et si vous croyez utile de l'éditer je vous enverrais mon manuscrit; il y aurait tout au plus 60 pages. Les vers sont de huit syllabes et rimés.

Dites-moi, s'il vous plaît, comment je dois vous envoyer les 19 ou 18 volumes que j'ai publiés.

Excusez ma liberté; elle trouvera grâce auprès de vous j'espère, car elle n'a pour mobile que l'amour de la Grèce, dont vous êtes le fils, et à laquelle je serai toujours heureux de prouver mon dévouement.

Agréez, Monsieur, l'assurance de ma parfaite considération.

Emile Legrand

Paris, 28 Juin 1871
9, rue des deux Gares.

Cher Monsieur,

Je vous remercie beaucoup de votre bonne lettre du 23 courant, pour moi personnellement, et pour les vœux que vous formez en faveur de notre infortunée France. Hélas! qu'elle a de blessures à guérir, et combien besoin elle a de paix et de travail pour réparer les maux que lui a causés la Commune et l'invasion teutone!

Je me suis empressé de vous envoyer dès hier un exemplaire de la Γραμματικὴ Νικολάου Σοφianoῦ, un d^o de Ἡ εὐμορφὴ Βοσκοποῦλα, imprimée avec les types de Garamond à l'Imprimerie Nationale; et enfin l'Iliade de N. Loukanis la 1re partie seule, car malheureusement je n'ai pas même un seul exemplaire de la seconde; tout était dans une caisse et rien

n'a échappé au feu. J'ai dessein de compléter le XIII^e livre, et d'attendre si je trouve un éditeur pour le reste, les XI derniers. C'est un livre qui vaut la peine d'être étudié et connu; c'est comme vous le savez le premier ouvrage grec vulgaire imprimé (Venise, 1526) et de plus c'est la première traduction de l'Iliade dans une langue vivante.

Je vous enverrai le reste de mes publications par les messageries. Je vous prie d'accepter le tout à titre d'affectueux hommage; et aussi avec prière de prendre votre revanche quand vous publierez quelque chose.

Je vous ai aussi envoyé mon manuscrit de Α. Φόρτιος «Περὶ στρατιωτικῆς προγματείας». Je vous serai très obligé d'examiner mes corrections à l'aide des variantes que je donne à la fin de la préface. Libre à vous de changer ce que vous n'approuveriez pas dans mon texte. Prière aussi de revoir *la ponctuation et l'accentuation*.

Vous seriez aussi bien aimable d'ajouter quelques notes, pour les termes difficiles et pour ceux qui dérivent de l'italien. Si cela ne vous dérange pas, je vous prie d'adopter le format de ma *Collection Néohellénique*.

Comme nous avons à Paris des souscripteurs qui ne veulent que des exemplaires sur *papier vergé* (ρίγωτὸν χαρτί) dans le genre de celui de la Grammaire de Sophianos, je vous serai obligé de me dire si vous pouvez en trouver à Venise de quoi tirer 25 à 30 exemplaires. Sinon je vous en enverrai de Paris. Je vous prie de m'envoyer une épreuve du Phortios (ἀπόδειξις πρὸς διόρθωσιν) quand il y en aura.

J'attends une lettre de vous à la réception de mes deux envois (livres et manuscrit) et de la présente.

N'avez-vous pas à Venise une autre adresse que celle que j'emploie? On bien est-ce bien adressé, comme je fais? Dans ma prochaine je vous parlerai de divers manuscrits inédits de notre Bibliothèque nationale qu'il serait bon de publier.

Agréez, cher Monsieur, mes sincères et amicales salutations
Votre tout dévoué

Emile Legrand
9, rue des deux Gares
Paris.

Paris, 12 Juillet 1871
9, rue des deux Gares.

Cher Monsieur,

Vous pouvez parfaitement m'écrire en grec, je comprends aussi bien votre langue que ma langue maternelle. Mes amis d'Athènes, C. Sathas et Spyridon Lambros, ne m'écrivent jamais qu'en grec. Je ne sais s'il vous sera facile d'imprimer du français à Venise, si je vous dis cela c'est à cause de ma préface française au poème de Léonardos Porthios. Enfin en corrigeant bien les épreuves, j'espère que nous réuissirons. J'ai bien parlé de vous avec M. Brunet de Presle, qui a l'intention de vous écrire d'ici à quelques jours.

Je fais remettre à Reinsvald un paquet de mes publications qui vous seront données à Venise par l'entremise de Münster. Vous voudrez bien me faire savoir si vous les avez reçues. J'ai reçu les deux volumes: votre traduction italienne des discours de M. Philippou Jean que j'ai lue avec infiniment de plaisir. Ce discours me semble si bien résumer la situation intellectuelle de la Grèce que j'ai écrit à l'auteur pour lui demander la permission de le traduire en français et de le publier dans le journal « Le Temps » à Paris. Ce discours détruira beaucoup de préjugés que bon nombre de Français ont encore au sujet de la Grèce, qu'ils ne connaissent que fort imparfaitement. Je n'ai pas encore eu le temps de lire l'Ἀγορά de M. Paparrigopulos, je m'empresserai de vous dire mon avis sur cette Comédie aussitôt que j'en aurai pris connaissance. Si vous avez l'occasion d'écrire à M. Paparrigopulos, priez-le de m'envoyer ses autres ouvrages, je leur consacrerai un article dans un journal de Paris. Si vous avez vous-même quelque chose dont vous vouliez que je parle dans un journal d'ici, vous pouvez entièrement compter sur moi, je serai toujours à votre disposition.

Je m'occupe en ce moment de la rédaction d'une grammaire grecque moderne à l'usage des Français, qui m'est demandée par mon éditeur Maisonneuve; j'espère vous envoyer bientôt un exemplaire.

Nous allons aussi faire imprimer un recueil de *chansons et contes populaires grecs inédits* avec traduction française. La semaine prochaine je vous enverrai le prospectus de cet ouvrage.

J'ose vous prier de vouloir bien m'envoyer par la poste un exemplaire de l' *Ἄνθος Χαρίτων* et un de l' *Ὁρολόγιον (μικρόν)* publiés à Venise probablement par l'Imprimerie du Phénix. Et je vous prierai d'y joindre un Catalogue des publications grecques de Venise, si toutefois il en existe. Vous voudrez bien me dire ce dont je vous serai redevable. Je n'ai pas besoin de vous dire que si vous avez besoin de quelques publications Parisiennes, je serai heureux de vous les envoyer. Dans ma prochaine je vous parlerai des principaux manuscrits grecs vulgaires existant à la Bibliothèque nationale de Paris.

Agréez, je vous prie, Monsieur, mes cordiales salutations tout à vous

Emile Legrand
9, rue des deux Gares
Paris.

Paris, 28 9bre 1871

Mon bien cher ami,

C'est seulement jeudi dernier que j'ai reçu la petite caisse de livres que vous m'avez expédiée de Venise. Je suis content du tirage et de la composition, il n'est resté heureusement que quelques fautes insignifiantes.

Je vous suis redevable de 150 francs je prie M. Sathas de vous les payer, me proposant de les lui remettre s'il vient à Paris. S'il ne vient pas, vous serez assez aimable de me dire de quelle façon je dois vous les envoyer. Une *traite à vue* serait, je crois, le plus simple moyen.

J'ai bien reçu *la revue* dans laquelle vous avez rendu compte de la nouvelle Comédie de M. D. Paparrigopulos. J'en parlerai aussi quelque jour, et ce sera sous peu.

Pourriez-vous m'indiquer *dans quelle revue* et *dans quel N°* de cette revue a paru une traduction italienne de Συζύγου έκλογή; ce la me rendrait service.

Avez-vous reçu les volumes de ma *Collections*?

S'il se publie à Venise quelque chose capable d'intéresser mes études pensez à moi.

Agréez, bien cher ami, mes plus cordiales salutations.

Votre bien dévoué ami

Emile Legrand

9, rue des deux Gares

Si vous avez besoin de quelque livre à Paris, adressez-vous à moi sans gêne.

EL

Mr. le Marquis de St Hilaire est de retour à Paris depuis quelques jours. J'ai reçu hier une lettre de lui. Il abite N^o 1, Rue Soufflot.

Monsieur Triantafillis
à Venise.

UNA NOTA BIOGRAFICA SU SALVIANO DI MARSIGLIA

1. È molto poco, e non sempre certo, ciò che sappiamo della vita di Salviano. Le scarse testimonianze che ci restano ne tacciono anche i dati essenziali — gli anni della nascita e della morte, la patria, la condizione familiare — e non più che vaghi accenni è possibile ricavare dall'opera stessa dello scrittore. Si è d'accordo nel ritenerlo nato, tra gli ultimi anni del IV secolo e i primi del V, nella Gallia del Nord, a Colonia o a Treviri, e morto prete a Marsiglia, in età avanzata. Ebbe moglie, Palladia, e una figlia, Auspiciola; con loro si stabilì per qualche tempo in una comunità monastica¹.

Proprio quest'ultimo dato costituisce uno dei modi centrali

¹ La letteratura critica meno recente è citata e utilizzata da M. PELLEGRINO, *Salviano di Marsiglia*, Roma 1939, che resta a tutt'oggi lo studio più accurato sulla vita e l'opera di Salviano. Posteriormente ad esso, oltre le voci dei repertori e dei trattati di storia gallica (particolarmente N.K. CHADWICK, *Poetry and Letters in Early Christian Gaul*, London 1955, pp. 160-169; É. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, II, Paris 1966, pp. 40-52; F. PASCHOD, *Roma Aeterna*, Roma 1967, pp. 293-310; P.-M. DUVAL, *La Gaule jusqu'au milieu du V^e siècle*, Paris 1971, II, pp. 707-710), sono da segnalare: l'Introd. di G. LAGARRIGUE: *SALVIEN DE MARSEILLE, Oeuvres*, SC 176 e 220, Paris 1971 e 1975; PH. BADOT, *La notice de Genade relative à Salvien*, RB 84 (1974) pp. 352-366; Id., *L'utilisation de Salvien et de la Vita Patrum Iurensium comme sources historiques*, RBPh 54 (1976) pp. 391-405. Sfortunatamente non c'è riuscito di reperire lo studio più di recente dedicato alla biografia di Salviano da R. KAMIENIK, *Quelques problèmes biographiques concernant Salvien de Marseille restés sans solution*, « Annales Univ. M. Curie-Sklodowska », Sect. F, 23-24, 1968-69, pp. 74-110. Per il testo di Salviano ci siamo serviti dell'edizione di LAGARRIGUE; le sigle dei periodici sono quelle de « L'Année philologique ».

della vicenda biografica del nostro presbitero. Egli dimorò certamente nel cenobio di Lerino. Quando e quanto a lungo? E in che condizione? Di monaco o di semplice continente per una esperienza transitoria? Non è irrilevante precisare i modi e i tempi di questa fase lerinese: non solo per chiarire meglio alcuni episodi della biografia di Salviano, ma anche per accertare una tappa importante del suo itinerario intellettuale e spirituale. In quegli anni, infatti, Lerino si avviava a diventare un centro prestigioso di vita cenobitica, nel quale confluivano asceti di grande personalità, destinati di lì a poco ad emergere nella storia della cultura e della chiesa gallica, e in cui maturavano forme nuove di dottrina e di spiritualità cristiana e monastica².

2. Il soggiorno lerinese di Salviano appare attestato con sufficiente sicurezza dalle fonti³. Unica ragione di dubbio è sembrato il silenzio di Sidonio Apollinare, che non ricorda Salviano nell'elogio da lui tributato agli asceti di Lerino, e di Gennadio, che nei rapidi cenni biografici dedicati al Nostro nel *De viris illustribus* non menziona un suo soggiorno nell'isola. Anche Eucherio tace di Salviano nel capitolo del *De laude eremi* in cui celebra gli asceti più illustri del cenobio lerinese, da Ono-

² A partire dal suo stesso fondatore. Onorato, che fu vescovo di Arles, Lerino fornì un gran numero di vescovi alla Gallia centro-meridionale nel V e nel VI secolo. A Lerino si formarono molti degli scrittori gallici del V secolo, da Ilario, che scrisse un'ammirata biografia di Onorato, a Eucherio, Salonio, Vincenzo, l'autore del *Commonitorium*, Fausto di Riez, Cesario d'Arles. Su Lerino esiste una non esigua, ma non sempre utile letteratura critica. Tra tutti rimandiamo, per l'attenzione dedicata al ruolo dell'asceterio nella società del tempo, a FR. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, München 1965. Per la storia delle origini, delle istituzioni e della spiritualità di Lerino ci permettiamo di rimandare al nostro volume *L'isola dei santi. Lerino e le origini del monachesimo gallico*, di prossima pubblicazione presso le edizioni dell'Ateneo di Roma.

³ Ne dubitò LENAIN DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, XVI, Paris 1712, p. 746, le cui obiezioni sono state in seguito variamente riprese da taluni studiosi.

rato, fondatore dell'asceterio, a Caprasio, suo primo compagno, a Massimo, Lupo e Vincenzo⁴; ma è proprio Eucherio — come vedremo — a fornirci in uno scritto successivo (le *Instructiones*) la testimonianza più convincente sul soggiorno di Salviano a Lerino⁵. È facile supporre che, allorché compose la sua epistola in lode dell'eremo, intorno al 428⁶, Eucherio non considerava Salviano, che non aveva ancora composto le sue opere principali⁷, personaggio ragguardevole, da annoverare tra le glorie del cenobio, mentre lo ritenne tale in seguito, ricordandolo nelle *Instructiones* tra i maestri del figlio.

Agli *argumenta ex silentio* si è soliti attribuire, giustamente, scarso peso. Ma poiché nel nostro caso essi sono stati variamente ripresi, ci sarà consentito di mostrarne rapidamente l'inconsistenza.

Sidonio Apollinare dedica a Lerino un gruppo di versi al centro di un lungo carme indirizzato a Fausto, vescovo di Riez, già monaco e poi abate di quel cenobio⁸. Egli ne ricorda gli

⁴ EUCH., *De laude eremi*, 42, 474 ss. (PRICOCO, Catania 1965): ...(*Lirinus*) *digna quae caelestibus disciplinis Honorato auctore fundata sit ...Haec nunc successorem eius tenet, Maximum nomine...; haec habuit reverendi nominis Lupum...; haec habuit germanum eius Vincentium...; haec nunc possidet venerabilem gravitate Caprasium, veteribus sanctis parem...*

⁵ Vedi *infra*, p. 376 e nota 35.

⁶ Il *De laude eremi* fu composto subito dopo l'elezione di Onorato a vescovo di Arles (427-28), poiché vi si celebra il giovane Ilario, che, dopo avere seguito Onorato, fece prontamente ritorno a Lerino, richiamato dal fascino irresistibile dell'eremo.

⁷ La cronologia delle opere di Salviano è stata molto discussa; tuttavia è *communis opinio* che l'*Ad Ecclesiam* sia stato pubblicato intorno al 440, seguito alcuni anni dopo dal *De gubernatione*: cfr. PELLEGRINO, cit., pp. 31 s.; 66-72; LAGARRIGUE, cit., II, pp. 11-15.

⁸ *Carm.* XVI. *Euchariston ad Faustum Episcopum*, 104-115 (LOYEN, Paris 1960-70). Il carme non è datato con precisione, ma senza dubbio è posteriore, e di parecchi anni agli scritti salviani; Fausto vi appare già vescovo (c. 460), avanti negli anni (v. 105 *fractus*) e lontano dall'isola da tempo.

asceti più famosi, da Onorato a Ilario, ma tace di Salviano. Si tratta di un'omissione voluta. Il nome di Salviano non solo manca nei versi a Fausto, ma non ricorre in nessun altro luogo sidoniano. Eppure è da escludere sia che Sidonio potesse ignorare il nome e l'opera di un coetaneo insigne come Salviano, prestigioso rappresentante di un ambiente con il quale egli ebbe accertati contatti⁹, sia che ne abbia taciuto per mero caso. Negli scritti di Sidonio sfila una folla innumerevole di personaggi, soprattutto di scrittori e letterati, dai più noti ai più oscuri, ai quali, secondo un costume caro all'ambiente « prezioso » al quale appartenne, egli dispensa generosamente recensioni, elogi, menzioni benevole. I suoi giudizi sono chiaramente partigiani, ma non lo sono meno i silenzi e le esclusioni. Anche nel caso di Salviano Sidonio ha avuto una sua ragione. Nato da una ricca e nobile famiglia, educato alla *paideia* classica e gelosamente legato alle tradizioni culturali dell'aristocrazia gallo-romana, Sidonio fu uomo di spregiosi disdegni aristocratici e ardenti insofferenze culturali. Salvo i patteggiamenti dettati dalla *Realpolitik*, egli fu sempre avverso ai barbari, ai quali attribuì non solo l'eversione dell'Impero, ma il perversimento della tradizione civile di Roma, la corruzione della sua lingua, la degradazione della sua cultura. Al contrario, Salviano, tratto dal suo corrucciato fervore apologetico, aveva giudicato l'Impero in rovina per la dilagante immoralità dei costumi, corrotte più di tutte le province dell'Aquitania (la patria di Sidonio)¹⁰, sommamente colpevole la classe dei nobili e dei ricchi¹¹, mentre i barbari gli erano apparsi più casti e virtuosi dei Romani e vittoriosi su questi per il volere stesso di Dio. Evidentemente, Sidonio non poteva avere parole di elogio per l'assertore di tali idee; meno ancora poteva ricordarlo a gloria di quel cenobio

⁹ Cfr. SIDON., *Epist.*, VII 2 e 7 (a Greco, vescovo di Marsiglia); VI, 8 (presenta l'arverniate Amanzio a Greco); *Carm.*, XXIII, 13 ss.

¹⁰ *De gubern.*, VII, 7-22.

¹¹ *De gubern.*, III, 54 s.; IV, 13 ss.; 20 ss. L'*Ad Ecclesiam* è, com'è noto, una ininterrotta requisitoria contro i ricchi. Cfr. PELLEGRINO, cit., p. 101 ss.

di Lerino che egli celebrò più volte come modello di vita cristiana e patria di santi¹².

Nella breve notizia dedicatagli nel *De viris inlustribus* Gennadio definisce Salviano *apud Massiliam presbyter* e non accenna ad un suo soggiorno a Lerino¹³. Recentemente si è supposto che egli ne abbia taciuto perché Salviano, pur avendo dimorato nella comunità lerinese, non ne fece mai parte come monaco¹⁴. Ma, meglio che in un dato estrinseco, la spiegazione va cercata nelle caratteristiche strutturali del *De viris* e nei criteri compositivi praticati dal suo autore. Questi disegna brevi o brevissimi profili, nei quali accoglie due tipi di notizie: quelle relative alle cariche ecclesiastiche dei suoi biografati e quelle che riguardano le opere da loro scritte. All'ufficio ecclesiastico (*presbyter, episcopus, monachus*) si accompagna molto spesso l'indicazione della chiesa di appartenenza; se questa non c'è, in alcuni casi viene indicata la nazionalità (*Afer, Hispanus, Gallus* ecc.), in altri non è aggiunto nulla; raramente si accenna (coi nomi degli imperatori) all'epoca. Taluni profili sono più lunghi perché più diffusa vi è la valutazione o la caratterizzazione degli scritti (spesso con accenni alle questioni di dottrina, all'ortodossia dello scrittore o alle sue deviazioni ereticali), non perché sia offerta al lettore maggior copia di notizie biografiche¹⁵. A questo schema obbe-

¹² Cfr. *Epist.*, VI, 1, 3 (a Lupo); VII, 17, 3 (si accenna agli *statuta Lirinensium patrum*); VIII, 14, 2 (sono nominati Lupo, Massimo e Antiolo); IX, 3, 4 (a Fausto, con un accenno alla *congregatio* eremitica di Lerino).

¹³ GENNAD., *De vir. inl.*, 68, p. 84 s. (RICHARDSON, TU, XIV, Leipzig 1896): *Salvianus, apud Massiliam presbyter, humana et divina litteratura instructus et, ut absque invidia loquar, magister episcoporum, scripsit scholastico et aperto sermone multa, ex quibus ista legi...* (segue l'elenco degli scritti di S.) *...Vivit usque hodie in senectute bona.*

¹⁴ BADOT, *La notice de Gennade...*, cit., p. 353 s. Con un'eccellente analisi del *De viris* il Badot risolve brillantemente talune questioni riguardanti gli scritti di Salviano. Considerazioni sul soggiorno lerinese nello studio successivo, *L'utilisation de Salvien...*, cit., p. 392 s.

¹⁵ Dei circa 90 capitoli che il Richardson ha ritenuto autentici, in 39 è indicata la diocesi alla quale il biografato appartenne; in 18 se ne indica la nazionalità; 32 non danno alcuna notizia al riguardo. 24

disce il passo relativo a Salviano, meno breve di altri per il giudizio tributato alla dottrina dello scrittore e l'articolata elencazione delle sue opere, ma come gli altri essenziale nei ragguagli biografici. E vi obbediscono anche i profili degli altri quattro scrittori lerinesi inclusi nel catalogo gennadiano, cioè Eucherio, Ilario, Vincenzo e Fausto. A proposito dei primi due Gennadio non accenna a Lerino, poiché per essi la qualifica monastica è assorbita in una condizione ecclesiastica più alta e definitiva, quella episcopale¹⁶; vi accenna nel caso di Vincenzo, che solo a Lerino esercitò il suo ufficio di *presbyter*¹⁷, e nel caso di Fausto, il quale finì, come Eucherio e Ilario, vescovo, ma a Lerino ebbe per anni la carica di abate, prestigiosa e degna di menzione, nella gerarchia ecclesiastica del tardo V secolo, quasi quanto quella episcopale¹⁸.

capitoli specificano, con il nome degli imperatori, l'epoca in cui il biografato visse o morì. I capitoli più lunghi sono quelli di scrittori dal profilo dottrinale più interessante o più discutibile (cap. 1, su Giacomo di Nisibi; 18, su Ticonio; 34, su Teofilo di Alessandria) o più vicini e familiari a Gennadio (cap. 11, su Evagrio; 17, su Rufino; 19, su Sulpicio Severo; 62, su Cassiano; 70, su Ilario d'Arles; 86, su Fausto di Riez). Per un esempio del disinteresse di Gennadio per i dati biografici, cfr. il cap. 11, in cui di Evagrio (che pure fu autore ben noto a Gennadio, che di lui tradusse *paucas sententias*) è detto semplicemente che fu monaco, discepolo di Macario e che visse a lungo; oppure il cap. 49, su Paolino Nolano, del quale si tace anche la clamorosa rinunzia al mondo.

¹⁶ GENNAD., *De vir. inl.*, 64, p. 83 *Eucherius, Lugdunensis ecclesiae episcopus...*; 70, p. 85 *Hilarius, Arelatensis ecclesiae episcopus...*

¹⁷ GENNAD., *De vir. inl.*, 65, p. 83 *Vincentius, natione Gallus, apud monasterium Lerinensis insulae presbyter...*

¹⁸ GENNAD., *De vir. inl.*, 86, p. 91 *Faustus, ex abbate Lerinensis monasterii apud Regium Galliae episcopus factus...* Anche se Salviano era già prete a Lerino (vedi *infra*), il marsigliese Gennadio, intendendo indicare, secondo la sua abitudine, solo una delle due sedi presso le quali fu esercitato l'ufficio, avrà preferito Marsiglia per un comprensibile patriottismo.

3. Salviano visse per qualche tempo in un asceterio. Ne dà egli stesso testimonianza non solo nella prima delle sue lettere, come generalmente si ammette, ma anche nella quarta. La prima lettera è indirizzata ad una comunità di monaci. Il tono e le espressioni che l'autore vi adotta fanno credere che egli in precedenza ne abbia fatto parte¹⁹.

L'epistola quarta fu inviata ai suoceri, adirati con la figlia e il genero da lungo tempo, perché ristabilissero i rapporti interrotti e ridonassero l'antica benevolenza²⁰. Causa della loro ira era stata la *conversiuncula* alla quale Salviano e Palladia si erano determinati sette anni prima, cioè — come si inferisce da un successivo punto della lettera — la loro decisione di votarsi *ad religionem... ad castitatem*²¹. Si è ritenuto che l'autore alluda ad un voto di continenza sessuale, quale non era allora inconsueto che due coniugi formulassero, anche continuando a vivere insieme e restando nel secolo²². A nostro avviso, bisogna pensare ad una risoluzione più clamorosa. La rinuncia all'*opus coniugii* motiverebbe troppo debolmente l'aspro e inflessibile comportamento dei genitori di Palladia. Un proponimento così intimo e privato e che il più delle volte, per esortazione della Chiesa stessa, era temporaneo²³ non poteva costituire ragione

¹⁹ Non significano molto (cfr. invece PELLEGRINO, cit., p. 22; PRINZ, cit., p. 53, nota 48) espressioni di pura *urbanitas* come *mi dilectissimi, individuis meis, dilectis meis*, le quali rientrano nelle consuetudini retoriche del tempo, mentre ci sembrano cogenti, oltre che il tono generale dell'epistola, le espressioni *totum me in uos recipientes* (Epist., 1, 4, 24) e *cum me portionem uestri existimetis* (8, 64 s.) che si spiegano bene se Salviano ha fatto parte della comunità a cui scrive.

²⁰ Epist., 4 *Hypatio et Quietae parentibus*.

²¹ Epist., 4, 5 *septimus iam ferme annus est ex quo nulla ad nos tam longe a uobis sitos scripta misistis...*; 6 *...conuersiunculam nostram... non aequanimiter acceperis...*; 12 *...inuitauit me ad religionem, inuitauit*

²³ Cfr. J. GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire romain (IV^e-V^e siècles)*, *ad castitatem* (qui è Palladia che parla).

²² Cfr. da ultimi PELLEGRINO, cit., p. 20 s.; LAGARRIGUE, cit., I, p. 11. Paris 1958, p. 551 s.

di offesa né manifesta né tanto duratura. Poteva, invece, diventare tale, se ad esso si aggiungevano altre rinunzie, alla famiglia, alla carriera, al patrimonio, al ruolo sociale: in una parola, se la decisione era di lasciare il secolo e passare a condurre vita ascetica. Sono noti lo scalpore suscitato da conversioni del genere e le resistenze scandalizzate con cui esse furono accolte, anche negli ambienti cristiani, specie quando i convertiti erano di condizione elevata²⁴. Lo stesso Salviano, che pure giudica con inflessibile severità la nobiltà del suo tempo, sottolinea la nequizia dell'ostilità sociale che essa deve affrontare quando decide di seguire la via della santità e dell'ascesi. Da nobili, egli scrive, si diventa ignobili e vili; se si avevano onori, non solo si finisce di averne, ma ognuno di essi si muta in causa di disprezzo²⁵.

Anche i termini adoperati dall'autore confermano, riteniamo, la nostra ipotesi. Il primo di essi, *conversio*, ricorre abitualmente negli scrittori del tempo come vocabolo tecnico per indicare la conversione alla vita ascetica²⁶. Nel nostro caso questa viene definita una « piccola conversione », *conversiuncula*, rispetto a quella precedente e maggiore, costituita dal passaggio di Palladia (e, prima, dello stesso Salviano) dal paganesimo alla

²⁴ Si pensi, per fermarci agli esempi più noti, all'invettiva di Rutilio Namaziano contro i *lucifugi viri* (I, 440-52) e al clamore fatto intorno alla conversione di Paolino Nolano, divenuta una *cause célèbre* in Gallia e in Italia (cfr. AMBR., *Epist.*, 58, 1-3; HIER., *Epist.*, 118, 5; EUCH., *De contemptu mundi*, PL 50, col. 719A; SULP. SEV., *Vita Martini*, 25, 4-5).

²⁵ *De gubern.*, IV, 32-33 *Iam uero illud quale, quam sanctum, quod si qui ex nobilibus conueriti ad deum coeperit, statim honorem nobilitatis amittit? Aut quantus in Christiano populo honor Christi est, ubi religio ignobilem facit? Statim enim ut quis melior esse temptauerit, deterioris abiectione calcatur: ac per hoc omnes quodammodo mali esse coguntur, ne uiles habeantur... si honorator quispiam religioni se adplicuerit, ilico honoratus esse desistit. Ubi enim quis mutauerit uestem, mutat protinus dignitatem: si fuit sublimis fit despicabilis, si fuit splendidissimus fit uilissimus, si fuit totus honoris fit totus iniuriae.*

²⁶ L. TH. A. LORIE, *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii*, Nijmegen 1955, pp. 85; 94-97.

fede cristiana²⁷. Gli altri due termini che ci interessano sono contenuti nel discorso che Palladia rivolge ai genitori per spiegare che nessuna volontà di offenderli era in lei quando seguì il marito. Era doveroso e santo che io gli ubbidissi — ella dice — allorché egli *inuitavit me ad religionem, inuitavit ad castitatem*. *Religio* è vocabolo di grande estensione semantica e accanto al significato primario ne accoglie altri che da quello derivano o vi afferiscono. Negli scrittori del IV e V secolo esso si trova diffusamente impiegato ad indicare la condizione ecclesiastica o monastica²⁸. Con questo significato esso ricorre anche in Salviano, per il quale *religiosi e religionem professi* sono sempre i chierici o i monaci, in opposizione ai laici, *saeculares*. Nella *religiosa professio* egli include anche i continenti che praticano *coniugium sine opere coniugali*, ma la condizione specifica è quella di coloro che hanno lasciato il secolo per vivere nella Chiesa o nell'eremo²⁹. Nella lettera il vocabolo compare due

²⁷ Risulta dalla lettera che Palladia non era ancora cristiana, all'atto del matrimonio, mentre lo era già Salviano: *inputa tibi* — scrive questi al suocero, allora pagano — *qui Christiano filiam tuam dedisti* (§ 7).

²⁸ Nelle traduzioni latine della *Vita Antonii* — su cui si formò in gran parte il primo vocabolario monastico latino — *religio* è uno dei termini che rende il greco ὁσκησις (cfr. LORIE, cit., pp. 71-73); in Girolamo e Cassiano esso indica specificamente la condizione monastica (LORIE, cit., pp. 93; 100). Lo stesso si dica del termine *religiosus*, che indicò, via via più specificamente, gli appartenenti al clero e i monaci (LORIE, cit., pp. 72-76; 83; 93). Nella *Vita Martini* di Sulpicio Severo *vivere religiose* significa praticare vita ascetica (VM, 1, 4; cfr. J. FONTAINE: Sulpice Sévère, *Vie de Saint Martin*, SC 133-135, Paris 1967-69, p. 412). Nella *Vita Patrum Iurensium* scopo della vita religiosa, *religionis obtentus*, è condurre vita o solitaria o cenobitica (VPI, 5, 3, p. 242 MARTINE, SC 142, Paris 1968; v. anche 11, 1; 50, 7; 62, 14).

²⁹ Gli esempi sono innumerevoli; per un elenco completo v. LAGRIGUE, cit., II, p. 585 *Index analytique*, alle voci *religion*, *religieux*, *profession religieuse*. *Religio* e *religiosus* ricorrono continuamente, con i significati di cui stiamo dicendo, nell'*Ad Ecclesiam*, che è un'opera di profonda ispirazione ascetica, volta a condannare l'avarizia degli uomini di chiesa (*religiosi, religionem professi*). Per qualche caso più significativo v. *Epist.*, 9, 10, p. 126, 91 s. ...*idem morbus hic non saecularium tantum, sed eorum etiam qui sibi nomen religionis usurpant; Ad Ec-*

volte. Nel primo caso esso ha il significato primario e fondamentale di « religione, fede religiosa »³⁰; nel nostro passo esso indica — a nostro avviso — la professione ascetica. Ad esso si lega l'altro termine, *castitas*, che negli scrittori monastici indica un più ampio e globale ideale ascetico, di purezza di vita e di sentimenti, e non semplicemente la pratica della continenza coniugale, ad indicare la quale si adoperava per l'appunto il termine *continentia*³¹. Di questo si serve Salviano quando si riferisce all'astinenza dei coniugi³².

In conclusione, se le nostre considerazioni non sono errate, dalle due epistole ricaviamo che Salviano e Palladia lasciarono il secolo e si votarono alla vita ascetica ritirandosi in una comunità monastica. Qui essi vissero insieme e tennero con

clesiam, II, 12 *non me de omnibus sanctis sed de his tantum loqui qui licet religionem professi sint*; III, 22 (sulla liceità di lasciare l'eredità *filiis religiosis*); III, 27 (contrapposizione tra *fili saeculares* e *f. religiosi*). Anche nel passo del *De gubern.* riportato nella nota 25 *religio* ricorre due volte ad indicare la professione monastica. Esempio per la distinzione tra *saeculares* e *religiosi* è anche *De gubern.*, IV, 62. Il passo sul *coniugium sine opere* è in *Ad Ecclesiam*, II, 14, p. 196.

³⁰ *Epist.*, 4, 7. Al suocero, che si è anch'egli convertito alla fede cristiana, Salviano osserva che ormai non ha più motivo per essere adirato: *quid mihi irascaris, quia eam nunc in me religionem augere cupio quam tu in te probare coepisti?*

³¹ Cassiano — un autore che è tra le fonti dottrinali di Salviano e alla cui mediazione questi dovette la conoscenza di Evagrio Pontico — disserta a lungo della castità nelle *Conlationes* (spec. la XII) e distingue la *castitas*, che si consegue con il raggiungimento dell'*apatheia* e la liberazione da ogni sentimento di voluttà, dalla *continentia*, che si esaurisce nella rinuncia all'atto sessuale: cfr., per es., *Conl.*, XII, 5 *Non enim castitas, sed continentia dicitur, ubi adhuc ei aliqua resistit aduersitas uoluptatis.*

³² *Ad Ecclesiam*, II, 28; *De gubern.*, V, 54. Viceversa, *castitas* è sempre adoperato da Salviano — talvolta in modo molto vicino ai concetti di Evagrio e di Cassiano — ad indicare la purezza del cuore, dei costumi e della vita, e non semplicemente la purezza fisica e sessuale; spesso ricorre associato a *pietas* (*De gubern.*, IV, 82; VI, 64) o a *puritas* (*ib.*, VII, 107) o in opposizione a *impuritas* (*ib.*, VI, 95). Per un elenco v. LAGARRIGUE, cit., II, p. 578, alle voci *chasteté*, *continence*.

sé la figlioletta, che nella lettera interviene, dopo il padre e la madre, a supplicare i nonni. Dopo sette anni, i tre sono ancora insieme ³³.

4. Né la prima né la quarta lettera consentono di identificare la comunità nella quale Salviano si ritirò a vita ascetica. A rigore le due epistole potrebbero anche riferirsi a due diversi soggiorni, trascorsi in due diversi asceteri; a questi poi si potrebbe aggiungere un terzo soggiorno nell'isola di Lerino, nella quale altre fonti attestano la presenza del nostro presbitero. Tuttavia, l'ipotesi più vicina al buonsenso e alla verosimiglianza è che l'esperienza monastica di Salviano si sia consumata in una sola sede: per l'appunto Lerino.

L'evidenza relativa ai rapporti di Salviano con il celebre asceterio di Onorato riposa essenzialmente su due passi, uno di Ilario d'Arles, l'altro di Eucherio, confortati da apprezzabili indizi offerti dallo stesso Salviano. Esaltando la concordia che regnava nella comunità lerinese e riferendo della sollecitudine con la quale essa prendeva parte alle afflizioni del suo abate, Ilario cita in proposito un raffronto fatto da Salviano, secondo il quale, come il cielo muta aspetto a seconda che il sole l'illumini o sparendo lo lasci nelle tenebre, così il cenobio di Lerino penava con Onorato e si riaveva con lui. A sottolineare questo giudizio (che sembra attribuire a Salviano un'esperienza personale delle consuetudini lerinesi), Ilario aggiunge che Salviano fu tra gli amici più cari di Onorato ³⁴.

³³ Tutta l'epistola indica che Salviano, allorché scrive, permane nella stessa condizione che sette anni prima aveva scatenato l'ira dei suoceri; in partic. v. l'espressione di § 7, p. 92, 56 s. *...quia eam nunc in me religionem augere cupio.*

³⁴ HIL., *Serm Hon.*, 19, 5-12 (CAVALLIN, Lund 1952): *Didicerant omnes, ipso sibi conpatiente, dolores illius suos computare, ut non immerito egregius et in Christo beatissimus vir Salvianus presbyter, carorum suorum unus, in scriptis suis dixerit, quod, sicut caeli faciem pro sua sol aut obscuritate aut serenitate mutaret, ita congregatio illa caelum sitiens et caelestibus studiis mancipata ab ipso vel nubila vel serenitatem mentium,*

Nella dedica delle *Instructiones* Eucherio ricorda al figlio Salonio sotto quali eccezionali maestri, dopo essere entrato decenne nell'eremo di Lerino, egli fosse cresciuto: prima sotto Onorato e Ilario, poi sotto Salviano e Vincenzo, uomini santi e parimenti eccellenti in eloquenza e dottrina.³⁵

A Salonio Salviano indirizzò una lettera, in cui egli chiama il giovane, divenuto nel frattempo vescovo, figlio per l'affetto che gli porta, discepolo per l'istruzione che gli ha impartito, e mostra di essergli rimasto legato da un rapporto di devota amicizia³⁶. Due altre lettere inviò ad Eucherio. Una è un biglietto di congratulazioni e di ringraziamento per due opere (le *Instructiones* e le *Formulae spiritualis intelligentiae*) di cui l'amico gli aveva fatto recente dono. Salviano coglie l'occasione per rivolgere parole di affetto ai due figli di Eucherio, che egli ricorda entrambi suoi antichi discepoli³⁷. Nell'altra Eucherio viene rimproverato di avere mandato i saluti per mezzo di un servo, senza aggiungere neanche un rigo di suo pugno³⁸.

Il concorso di queste testimonianze esclude ogni ragionevole dubbio sul soggiorno di Salviano a Lerino. Peraltro, con le

quasi a peculiari in Cristo sole, susciperet, ipsoque et adflicto adflicta-retur et respirante revaleretur.

³⁵ EUCH., *Instr.*, I, *praefatio*, p. 65, 18-66, 6 (WOTKE, CSEL 31) *...dignum namque est quacumque cura mea ingenium tuum remunerari qui uixdum decem natus annos heremum ingressus inter illas sanctorum manus non solum inbutus uerum etiam enutritus es sub Honorato patre, illo, inquam, primo insularum postea etiam ecclesiarum magistro; cum te illic beatissimi Hilarii tunc insulani tironis sed iam nunc summi pontificis doctrina formaret per omnes spiritualium rerum disciplinas, ad hoc etiam te postea consummantibus sanctis uiris Saluiano atque Uincencio eloquentia pariter scientiaque praeeminentibus.*

³⁶ *Epist.* 9 *Domino ac beatissimo discipulo, patri, filio, per institutionem discipulo, per amorem filio, per honorem patri, Salonio episcopo Saluianus.* Salonio è chiamato due volte *caritas mea* e *decus nostrum* atque *subsidium*.

³⁷ *Epist.* 8 *Domino et dulci suo Eucherio episcopo.* Dalla lettera si evince che anche l'altro figlio di Eucherio, Verano, fu discepolo di Salviano.

³⁸ *Epist.* 2 *Eucherio episcopo.*

caratteristiche del celebre asceterio sembrano concordare gli altri dati della biografia salviana. Il cenobio lerinese accoglieva asceti di ogni provenienza³⁹, soli o, come il nostro presbitero, accompagnati dalla famiglia⁴⁰; parte di loro venivano, come Salviano, dalle regioni settentrionali⁴¹ e, come Salviano, appartenevano alle classi alte della Gallia romana, in fuga davanti alle irruzioni barbariche⁴².

5. Ci si è domandati a che titolo Salviano abbia dimorato a Lerino. Fu egli un cenobita, un anacoreta, un semplice cristiano desideroso di impegnarsi nella vita monastica ma non integrato in una forma istituzionalizzata di asceti?⁴³ In verità distinzioni del genere appaiono assai più nette a noi di quanto lo fossero nella realtà del monachesimo occidentale agli inizi del V secolo. In esso si intrecciarono norme e usi diversi, forme di vita cenobitica e anacoretica, suggestioni di modelli orientali e tradizioni autoctone, che solo più tardi confluirono in regole realmente vincolanti e giuridicamente normative. Il con-

³⁹ Cfr. HIL., *Serm. Hon.*, 17, 5 s. e 13 s.; 19, 1 ss.; 20, 17 s.

⁴⁰ Sicuramente visse nell'isola con la moglie e i figli Eucherio, probabilmente Lupo, poi vescovo di Troyes.

⁴¹ Come Lupo, originario di Toul, nella Gallia Belgica (come attesta una *Vita* anonima, pubblicata da B. KRUSCH, MGH, *Scr. rer. Mer.*, III, 1896), e il fratello Vincenzo; come, forse, lo stesso fondatore, Onorato, e il suo parente e biografo Ilario. Britanno era Fausto, terzo abate di Lerino e poi vescovo di Riez.

⁴² Onorato proveniva da una famiglia consolare; Ilario era *genere clarus*; Eucherio ebbe posizione ragguardevole nel secolo e fu imparentato con persone di alto rango; dell'alta estrazione sociale di Lupo testimonia il matrimonio con la sorella di Ilario; dello stesso rango fu Vincenzo; una *Vita* del VI-VII sec. definisce Massimo *ingenuus ac spectabilis genere*. PRINZ, *Frühes Mönchtum...*, pp. 47-58 ha intitolato un capitolo a Lerino « als Flüchtlingskloster der nordgallischen Aristokratie ». Dell'alta estrazione di Salviano esistono indizi persuasivi: cfr. PELLEGRINO, cit., p. 8 s.

⁴³ Cfr. LAGARRIGUE, cit., I, p. 12, nota 3; BADOT, *La notice de Genade...*, p. 354; Id., *L'utilisation de Salvien...*, p. 392.

fine tra la condizione laicale e quella monastica rimase a lungo incerto; l'accesso alla vita monastica comportava una *professio*, ma senza cerimonie pubbliche o interventi delle autorità gerarchiche; né l'asceta trovava strutture giuridiche che lo inquadrassero in una condizione definita. Salviano resta a lungo a Lerino, almeno sette anni; quando ne esce, lo ritroviamo presbitero a Marsiglia. Il suo itinerario è lo stesso di altri illustri asceti — dallo stesso fondatore a Ilario, a Lupo, a Fausto ecc. — che lasciarono l'isola chiamati nei ranghi della chiesa gallica e ai quali riconosciamo, senza esitazioni, d'essere stati, prima che sacerdoti, monaci.

È possibile che Salviano sia stato ordinato prete già a Lerino. Non si trattava di un privilegio inconsueto per quegli asceti, tra i quali ricevettero il presbiterato lo stesso Onorato⁴⁴ e Vincenzo⁴⁵. Salviano è chiamato presbitero da Ilario; tuttavia questi potrebbe averlo menzionato con un titolo ricevuto successivamente, dopo gli anni lerinesi⁴⁶. Ma sembra ipotesi più sottile e meno ovvia. In ogni caso, resta certa una data: Salviano era già prete prima del 431, l'anno in cui Ilario pronunziò l'elogio di Onorato⁴⁷.

⁴⁴ Cfr. HIL., *Serm. Hon.*, 16, 8 ss. Dal racconto di Ilario si deduce che Onorato ricevette il sacerdozio a Lerino e non prima di arrivare nell'isola, come pure si è supposto (cfr. L. CRISTIANI, *Lérins et ses Fondateurs* Saint-Wandrille 1946, p. 44). Paolino Nolano lo conosce prete in una lettera che il Fabre (*Essai sur la chronologie de l'oeuvre de Saint Paulin de Nole*, Paris 1948, p. 87 s.) ha datato tra il 422 e il 426, ma che noi riteniamo vada collocata alcuni anni prima, non oltre il 420.

⁴⁵ GENNAD., *De vir. inl.*, 65, p. 83 *Vincentius... apud monasterium Lerinensis insulae presbyter*.

⁴⁶ Ci sembra che non ci siano indizi sufficienti per preferire l'una o l'altra ipotesi. Non è motivata l'asserzione che Salviano fu fatto prete a Marsiglia « subito dopo Lerino » (LAGARRIGUE, cit., I, p. 13); non intendiamo l'argomentazione secondo la quale Salviano sarebbe stato ordinato a Lerino visto che Eucherio lo menziona accanto a Vincenzo, che fu *presbyter* nell'isola (BADOT, *La notice de Gennade...*, cit., p. 354): a parte l'irrelevanza del fatto, non è Eucherio a ricordare il sacerdozio di Vincenzo, ma Gennadio.

⁴⁷ Ilario commemorò solennemente Onorato davanti ai fedeli di Arles, nell'anniversario della morte. Questa avvenne due anni dopo l'ac-

6. Come generalmente si ritiene, Salviano non era ancora nel Sud della Gallia quando Treviri, intorno al 418⁴⁸, fu invasa e saccheggiata dai barbari per la terza volta: di quella calamità, infatti, egli parla come di cosa vissuta con personale partecipazione⁴⁹. Questa data costituisce il *terminus post quem* per l'arrivo di Salviano a Lerino. Il *terminus ante quem* per la partenza è ricavabile dalla lettera I, che viene datata in base ad un accenno all'occupazione di Colonia avvenuta nel 439-40⁵⁰. Quando la scrive, Salviano ha lasciato la comunità di monaci di cui ha fatto parte. È pertanto entro questi venti anni, tra il 418 e il 439-40, che va collocata l'esperienza lerinese del nostro presbitero.

La data dell'arrivo è ulteriormente precisabile. Poiché Ilario lo attesta tra le persone più familiari al fondatore, Salviano dovette giungere nell'isola prima del 427-28, quando Onorato la lasciò per Arles⁵¹. È anche verosimile che egli non fosse stato ancora ordinato prete quando scriveva ai suoceri, poiché il contesto della lettera IV è tale che difficilmente egli avrebbe potuto non farvi cenno dell'ottenuto sacerdozio⁵². Se così è, la lettera va

cessione di Onorato all'episcopato (427-28) e dunque intorno al 430, secondo quanto attesta il biografo di Ilario: cfr. HONOR. MASS., *Vita Hilarii*, 9, 1-3 (CAVALLIN, p. 87 s.).

⁴⁸ È la datazione generalmente accolta, proposta da A. HÄMMERLE, *Studien zu Salvian, Priester von Massilia*, I, Landshut 1893, p. 22.

⁴⁹ *De gubern.*, VI, 72 *Vidi siquidem ego Treveros ipse homines...*; 82-89. Cfr. V. CINKE, *Salvian von Marseille und die Zerstörungen der Stadt Trier*, « Byzantinoslavica » 33 (1972) pp. 1-5.

⁵⁰ Cfr. HÄMMERLE, cit., I, pp. 11, 16, 25 s.

⁵¹ Secondo la cronologia tradizionalmente accolta (già dall'ANTELMI al TILLEMONT, e confermata da L. DUCHESNE, *Fastes Episcopaux de l'Antienne Gaule*, I, Paris 1900, p. 110), Onorato sarebbe divenuto vescovo di Arles nel 426, succedendo a Patroclo, assassinato in quell'anno. Ma vi sono valide ragioni per inserire tra i due l'episcopato di un monaco Elladio o Euladio (cfr. O. CHADWICK, *Euladius of Arles*, JThS 46 (1945) pp. 200-205; GRIFFE, *La Gaule Chrétienne...*, II, 239 s.) e spostare la data alla fine del 427 o all'inizio del 428.

⁵² La notazione è di LAGARRIGUE, cit., I, p. 12, il quale però non ne induce indizi di ordine cronologico.

datata anteriormente al 431 (l'anno in cui Ilario, pronunziando l'elogio di Onorato, ricorda Salviano già presbitero) e l'arrivo di Salviano a Lerino — sette anni prima (come si deduce dalla lettera) — non oltre il 424.

Con tale datazione trovano conveniente sistemazione gli altri dati, relativi al rapporto di Salviano con Eucherio e i suoi figli. Salonio venne decenne a Lerino con il padre e qui ebbe tra i suoi maestri prima Ilario, poi il nostro scrittore. Non conosciamo né la data dell'arrivo di Eucherio nell'isola, né quella di nascita di Salonio, ma è da presumere che questi fosse almeno trentenne nel 441, quando lo troviamo tra i vescovi firmatari del I Concilio d'Orange⁵³, e fosse anche, com'è nella logica del rapporto tra discepolo e maestro, più giovane di Ilario, che nacque nel 401⁵⁴. Per queste considerazioni, non ci si allontanerà molto dal vero se si pongono la nascita di Salonio intorno al 405 e la sua venuta a Lerino intorno al 415⁵⁵. Non subito, ma alcuni anni più tardi, dovette avere inizio il suo discepolato con Ilario, sia perché l'insegnamento che questi gli impartì (riguardante *omnes spiritalium rerum disciplinae*) sembra convenire più ad un giovane che ad un fanciullo di dieci anni, sia perché difficilmente Ilario poté giungere a Lerino

⁵³ Cfr. *Concilia Galliae a. 314-a. 506*, ed. C. MUNIER, CC 148, Turnholt 1968, p. 87, nr. 4.

⁵⁴ Ilario morì a 48 anni (cfr. HONOR. MASS., *Vita Hilarii*, 24, 2 s., p. 100), nel 449 (*Chron. Gall.*, 134, p. 662, ed. TH. MOMMSEN, MGH, *Auct. ant.*, IX; LEO M., *Epist.*, 40, PL 54, col. 815A. GENNAD., *De vir. inl.*, 70, p. 85, 23 lo dice morto sotto Valentiniano e Marciano). La sua nascita va pertanto posta nel 401.

⁵⁵ La nascita di Salonio è stata datata al 400 da taluni studiosi che si sono fondati sull'arrivo di Eucherio a Lerino, collocato intorno al 410. Ma questa data, con una sorta di circolo vizioso, era stata a sua volta fondata sull'anno di nascita di Salonio: cfr. M. BESSON, *Un Evêque exégète de Genève au milieu du Ve siècle: Saint Salone*, «Anzeiger für Schweizerische Geschichte», 9 (1902-1905), p. 253; K.F. STROHEKR, *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien*, Tübingen 1948, pp. 168, nr. 120 e 213, nr. 341; C. CURTI, *SALONII Commentarii in Parabolas Salomonis et in Ecclesiasten*, rec. C.C., Catania 1964, Praef., p. 12* s.

prima del 420⁵⁶. Ancora dopo cominciò la sua opera di precettore Salviano, che, per esplicita attestazione di Eucherio, subentrò a Ilario. Arriviamo così, se si vuol fare una data, in anni posteriori al 420. Salviano strinse allora con Salonio, con Eucherio e con l'altro figlio di costui, Verano, un vincolo di amicizia e di stima destinato a durare.

Ne danno conferma le due lettere inviate a Eucherio. Esse non sono state datate, ma è possibile cogliervi qualche indizio cronologico. In entrambe il destinatario figura già vescovo. Noi ignoriamo la data dell'accessione di Eucherio all'episcopato, ma essa è certamente posteriore al 430, quando Eucherio compone, ancora a Lerino, il *De contemptu mundi*⁵⁷, e anteriore al 441, l'anno nel quale prende parte, come il figlio Salonio, al Concilio di Orange⁵⁸. La lettera VIII fu scritta qualche tempo prima di questa seconda data, perché, mentre Eucherio è già vescovo, non lo è ancora Salonio. Infatti, in essa si discute, come di opere recenti, dei due scritti di esegesi biblica, le *Formulae* e le *Instructiones*, che Gennadio attesta composti dal padre per Salonio e Verano quando costoro non erano ancora vescovi⁵⁹. Essi, d'altra parte, dovevano essere non più giovanissimi e pienamente adulti se Salviano poteva affermare che da discepoli di un tempo lontano (*quondam*) erano divenuti suoi *oratores* e aggiungere che avevano anche cominciato ad essere *magistri ecclesiarum*⁶⁰. A sua volta, la lettera II precede l'VIII,

⁵⁶ Secondo la sua stessa testimonianza (*Serm. Hon.*, 23, 7 s.) e quella del suo biografo (HONOR. MASS., *Vita Hilarii*, 3, 9 ss.), Ilario condusse vita mondana prima di ritirarsi a vita ascetica. Bisogna pertanto supporre che egli non fosse più adolescente, ma almeno ventenne, quando giunse a Lerino: dunque dopo il 420.

⁵⁷ La data di composizione del *De contemptu mundi* è indicata dall'autore, il quale afferma che mentre scrive « sta per volgere l'anno 1185 dalla fondazione di Roma »: EUCH., *De cont. mundi*, PL 50, col. 722A.

⁵⁸ *Concilia Galliae*, p. 87, nr. 3.

⁵⁹ GENNAD., *De vir. inl.*, 64, p. 83 (*Eucherius*) *disseruit etiam ad personam filiorum, Salonii et Veranii, postea episcoporum, obscura quaeque Sanctarum capitula Scripturarum*.

⁶⁰ *Epist.*, 8, 2, ...*dispensatione diuina atque iudicio etiam magistri*

perché in essa la nomina di Eucherio a vescovo appare recente⁶¹. Dall'epistola risulta la vetustà dell'amicizia con Eucherio, al quale Salviano si dice legato da « un'antica stima »⁶².

Infine, anche l'epistola IX contiene un'utile indicazione cronologica. Essa è indirizzata a Salonio, *filio per amorem*. Se Salviano poteva considerare paterno il suo rapporto con Salonio, tra i due doveva esserci una differenza di età notevole. Se la nascita di Salonio va posta prima del 410, quella di Salviano va datata non oltre il 390 e non, come spesso si è affermato, verso il 400 o anche dopo⁶³.

Riepiloghiamo rapidamente. Salviano nasce intorno al 390. Dopo il 418 lascia Treviri e approda, non oltre il 424, nell'asce-terio di Lerino. Qui resta con la moglie e la figlia almeno sette anni, in rotta con i suoceri che non gli perdonano la conversione alla vita ascetica. Diviene caro all'abate e amico stimato di Ilario. Fa da maestro ai due figli di Eucherio, Salonio (dopo il 420) e Verano. Con loro e con il padre allaccia un duraturo rapporto di amicizia. Prima del 431 è nominato presbitero. Non sappiamo se è ancora a Lerino allorché, in anni posteriori al 430, indirizza ad Eucherio due lettere. Nel 439-40 ha già lasciato la comunità, ma si mantiene con essa in buone relazioni. Lo ritroviamo, in ottima vecchiaia, a Marsiglia, presbitero di quella Chiesa.

SALVATORE PRICOCO

ecclesiarum esse coeperunt.... hoc... deus tribuat, ut qui fuerunt discipuli quondam mei sint nunc cotidie oratores mei. Se l'espressione *magistri ecclesiarum* allude, come è probabile, ad una carica ecclesiastica, dovette trattarsi del presbiterato.

⁶¹ Nella lettera si accenna al pericolo che Eucherio possa essersi macchiato dell'arroganza che solitamente segue agli onori ricevuti da poco: *Pedisequa enim plerumque noui honoris est adrogantia...*

⁶² *Epist.*, 2 ...*responderi a te antiquae existimationi meae etiam nunc iugiter cupio.*

⁶³ La datazione più tarda è stata proposta da LIETZMANN, in *PW*, I A-2, 1920, col. 2017, s.v. *Salvian* 3.

LA CROCE E IL DRAGO NELLA SIMBOLICA PATRISTICA

1. Questa ricerca è la continuazione dell'altra, apparsa nella scorsa primavera: « Il leone e il drago nella simbolica dell'età patristica »¹. Lo sviluppo è logico. La croce e il drago sono simboli in antitesi, ma l'uno presuppone l'altro. Gli studi sulla croce sono molti dall'età patristica sino ai nostri giorni e lo dimostra, per l'ultimo decennio, una lunga bibliografia pubblicata di recente². I punti di vista sono tanti ed è quasi impossibile considerarli tutti. Una bibliografia, per quanto accurata, non potrà mai esaurire i settori interdipendenti. Infatti, la croce in relazione al drago non è stata ancora approfondita. Non basta riferirsi solo al serpente, occorre, invece, che si conosca il significato che gli antichi Padri della Chiesa davano al drago. Dal visibile essi passavano all'invisibile e accoglievano le forme della cultura pagana per una comunicazione più facile dei loro principi. Accoglievano le forme, ma rifiutavano i contenuti di quella cultura.

La croce e il drago sono due simboli che difficilmente riusciamo a comprendere perché richiamano la catechesi delle origini del cristianesimo, lontana dalla nostra mentalità odierna. È della croce la redenzione dell'uomo, è del drago la dannazione. Sono due simboli da interiorizzare per cogliere i significati di un discorso molto semplice ma che a noi purtroppo, oggi, sfuggono. E vanno considerati su un orizzonte vasto e senza limiti di spazio e di tempo, perché ognora lo spirito umano si trova librato nelle scelte. Dall'uomo dipende la via

¹ Bari 1975 [Quaderni di « Vetera Christianorum » 11].

² Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Sussidio bibliografico per una teologia della croce*, Roma 1975.

positiva del bene o l'altra negativa del male: a lui la libertà, a lui la responsabilità. La croce è la vittoria del Cristo sulle forze del male, cioè il drago.

2. Il drago assomma tutte le negatività, è la personificazione del male del mondo. Ha forme diverse quante sono le forme del male che non si possono numerare. Alla catechesi non si addiceva la disquisizione filosofica, bensì l'immediatezza delle immagini. Il ragionamento continuo sottopone la mente agli sforzi e genera spesso incomprensioni e non arriva là dove può arrivare la simbolica. La filosofia è per pochi, mentre la simbolica è per tutti. La catechesi deve formare dotti e indotti ai principi cristiani prima del battesimo. Il catecumeno veniva sottoposto ad una *signatio*, il segno della croce che si faceva, allora, sulla fronte. Che significato poteva avere tale *signatio* se il catecumeno non era ancora cristiano, cioè non era stato battezzato? Voleva dire che si liberava il catecumeno dal dominio del male. Il modo più semplice di far comprendere certi principi era il trasferimento alle cose che ognuno poteva ogni giorno vedere. Il valore della *signatio* era sempre più cosciente a mano a mano che gli *audientes*, gli iscritti al catecumenato, divenivano *competentes*, i battezzandi³.

L'uso di allora era di segnare la croce sulla fronte, ne siamo documentati per tutta la patristica da Tertulliano a Giovanni Damasceno⁴. Si segnava la croce sulla fronte perché fosse impressa nella mente e portata nel cuore per sempre. Mente e cuore sono termini intercambiabili. Cuore per gli antichi è anche memoria, concezione che riemerge pure oggi con i francesi. Mente e cuore vogliono indicare la dinamica della per-

³ Per i termini *auditor*, *audientes*, *competentes* cfr. V. GROSSI, *La liturgia battesimale di S. Agostino. Studio sulla catechesi del peccato originale negli anni 393-412*, Roma 1970, pp. 18-20 [Studia Ephemeridis «Augustinianum» 7].

⁴ La documentazione letteraria del segno della croce sulla fronte nei primi secoli cristiani è molto vasta. Cfr. V. GROSSI, *La liturgia battesimale di S. Agostino*, cit., pp. 48-50.

sona. Dal principio che il cuore fosse la sede degli affetti scaturiva un gran numero di immagini e di concezioni per dire amore e fede ardente. Per i Padri, infatti, non bisogna tracciare semplicemente sulla fronte il segno della croce con la punta delle dita ma nel cuore. Giovanni Damasceno⁵ scrive che è un segno che rimane invisibile sulla fronte, ma indelebile non diversamente dalla circoncisione per Israele. S. Gregorio Magno⁶ esortò il monaco che tra sé e sé, nel profondo dell'anima, gli aveva detto insolenze, a farsi il segno della croce sul cuore. Gli epiteti che riguardano la croce sono tanti e nessuno li ha potuti ancora elencare. Molti di questi epiteti vogliono dimostrare che la croce è la difesa dell'uomo da tutti i mali che lo circondano. Essa serve a sollevare chi è caduto, è il bastone degli infermi, il rimedio di tutti i mali⁷; è scudo, corazza, trofeo. È l'arma che spaventa i demoni impuri e nessuno resiste ad essa, l'arma con cui Cristo ha distrutto completamente il loro potere, tagliando la testa del drago⁸.

La Sacra Scrittura parla del serpente come simbolo del diavolo che insidiò e corruppe la prima coppia umana. I termini non sono mai adeguati a significare i contenuti che si vogliono; sono sempre truccati, ad usare una espressione cara ai linguisti strutturalisti di tendenza marxiana, che vedono il trucco solo nell'espressione verbale della società borghese e non dell'uomo di ogni tempo e di ogni luogo. Il diavolo è la personificazione dello spirito del male. Il male è discordia, disgrazia, dolore, malattia. Il male è tutto ciò che distrugge: omicidio, guerra, cataclisma. Non possiamo elencare tutti i mali che affliggono l'umanità, le situazioni che si oppongono ad un altro termine di significato larghissimo: il bene. A spiegare razionalmente il bene si rischia di avere solo proposizioni truccate. Lo si avverte invece di più nel nostro intimo, lo si intuisce e lo si vive. Il male che circonda l'uomo e lo angustia, lo mortifica

⁵ *De fide orthod.* 4, 11: PG 94, col. 1120.

⁶ *Dial.* 2, 20 (U. MORICCA) Roma 1924, p. 110.

⁷ IOH. DAM., *De fide orth.* 4, 11: PG 94, col. 1120.

⁸ CYRIL. HIEROSOL., *Cat. bapt.* 13, 36: PG 33, col. 816.

e l'uccide, dagli antichi è considerato come qualche cosa di materiale che lo trascende.

Gli antichi erano abituati dalla scuola di retorica all'esercizio delle definizioni come schema che racchiudesse proprietà e rapporti di uno *status*. Tuttavia la retorica antica, poiché non li poteva circoscrivere, non ha lasciato definizioni di bene o di male come sentenza, mentre le scuole filosofiche davano definizioni del bene o del male una diversa dall'altra, secondo l'indirizzo delle scuole stesse. La scuola di retorica antica abituava a ricavare dalle cose concrete e sensibili i concetti per le realtà spirituali.

3. L'uomo ricava le sue concezioni dal mondo in cui vive; i sociologi dicono dalla cultura che lo circonda. Il mare per la sua immensità, i suoi abissi, ove si credeva abitasse il drago, e le sue tempeste faceva paura agli antichi. I riferimenti che si hanno al mare, tranne per alcune descrizioni, sono per la maggior parte negativi. Le fonti letterarie sono sempre quelle più attendibili e ricche di sensibilità storica. Per i Padri chi è in grado di contemplare la verità e riesce ad attraversare il mare come se fosse asciutto, senza venire minimamente toccato dalle onde amare e salate della vita?⁹ L'agitarsi delle passioni che sconvolgono l'uomo è come l'agitarsi delle acque del mare sconvolte dai venti. Il sapore salato ed aspro dell'acqua del mare faceva sviluppare le immagini nella direzione dell'amaro e del cattivo. Per Isidoro di Siviglia il termine mare deriva da *amarum*: *prope autem mare appellatum eo quod aquae eius amarae sunt*¹⁰. Le etimologie degli antichi hanno un valore pragmatico in cui essi molto credevano. Per Tertulliano il mare è il mondo, i flutti sono le persecuzioni e le tentazioni¹¹. Come le acque del mare sono sconvolte dai venti così anche le acque dei laghi, dei fiumi e delle nuvole con i cataclismi. La concezione delle acque che vengono a formare una sola

⁹ GREG. NYSS., *Verg.* 18, 5 (M. AUBINEAU) SC 119, pp. 480-482.

¹⁰ *Ethym.* 13, 14, 1 (W.M. LINDSAY) Oxonii 1957, tom. II.

¹¹ *Bapt.* 1, 3 (J. G. PH. BORLEFFS) CCh 1, p. 277.

massa porta a identificare il mare con il male che sconvolge la terra. Le acque dell'abisso, e il drago, sempre collegati, stanno ad indicare le forze del male che si oppongono a quelle celesti. Le acque devastatrici come il fuoco distruttore danno idea della morte diabolica. Mare e abisso hanno uno stesso significato: il mare è l'ultimo avanzo del caos primordiale (*Gen.* 1, 1 ss.; 2 *Petr.* 3, 5 ss.; *Ap.* 21, 1). Nella considerazione che gli antichi avevano del male impersonato nelle acque agitate dal drago si comprende perché il passaggio del Mar Rosso fu ritenuto la vittoria di Dio sul drago (*Ez.* 32, 2; 29, 6). Infatti, si paragona al coccodrillo del mare il Faraone che voleva distruggere Israele in cammino verso il Mar Rosso. Con l'esegesi delle prefigurazioni che ammette il Nuovo Testamento essere nel Vecchio e il Vecchio Testamento essere nel Nuovo, i Padri vedevano in Mosè che conduceva il suo popolo verso il Mar Rosso il Cristo, e nel suo bastone la croce. Il passaggio del Mar Rosso è un motivo che ricorre di frequente nella liturgia e nella iconografia paleocristiane¹².

Il male che circonda l'uomo è grande quanto il mare. Il serpente che sedusse Eva è il drago che tuttora agita dagli abissi le acque del mondo. Atanasio citando *Iob.* 41, 18-21, per il termine mare usa la parola περίπατος per indicare il luogo ove cammina il diavolo¹³. Le metafore spiegano molte cose che rimangono oscure se non si sciolgono. Una volta sciolte hanno per tutti, dotti e indotti, uno stesso significato. Oceano, acqua, mare, abisso, drago, si richiamano l'un l'altro per l'immagine dell'orrore e della morte che suscitano. Le tempeste, le inondazioni, i temporali fanno subito correre la mente all'orrido e al demoniaco delle acque. Il discorso del male diventa il discorso sul drago che vive nelle profondità impenetrabili degli abissi del mare e sconvolge il mondo. È il diavolo che significa

¹² J. DOIGNON, *Le monogramme cruciforme du sarcophage paléochrétien de Metz représentant le passage de la Mer Rouge*: « Cahiers Archéologiques » XII (1962), pp. 65-87; C. RIZZARDI, *I sarcofagi paleocristiani con rappresentazioni del passaggio del Mar Rosso*, Faenza 1970, pp. 70-71.

¹³ *Vit. Ant.* 24: PG 26, 880; cfr. *Vit. Ant.* (G.J.M. BARTELINK) Milano 1974, pp. 55-56.

sconvolgitore, è satana che significa avversario, oppositore di Dio; l'antico serpente e il padre della menzogna. Il drago, o simbolo di satana (*Ap.* 12, 13), viene fuori dagli antri marini e si rizza nell'aria la quale ne viene tutta scossa. Il drago è un animale immenso e sulla terra non si trova nessun animale maggiore di lui; anzi sembra assommarli tutti. S. Girolamo riporta alcune credenze giudaiche. Gli ebrei pensavano che quando l'oceano si ritira è il drago a sollevarsi. Nella Sacra Scrittura ricorre anche col nome di Leviathan (*Ps.* 74 14) e di coccodrillo come in Ezechiele così anche in Giobbe (40, 20-21).

Non si può avere del drago una descrizione assoluta, perché indefinibile, ed ogni descrizione, che si ha, differisce dall'altra. I cristiani raccolgono dalle leggende e dal *Bestiarius* le dicerie della sua mostruosità per rendere più tangibile nella comunicazione la forza del male. Dal mare tempestoso che ha del cupo e del buio si passa al turbinio delle passioni che rende oscuro il volto per cui il drago delle tenebre è assimilato al serpente nero, il diavolo nero della tradizione perché negoziatore della luce. Lo *Ps.* Barnaba chiama $\delta \mu \acute{\epsilon} \lambda \alpha \varsigma$ il diavolo¹⁴.

4. Il male è dappertutto per terra e per mare; satana è serpente e drago. Ogni angolo del mondo è da lui inquinato. Se dovunque nelle forme negative si trova il drago, la croce, invece, è connaturale all'uomo e al mondo. Nella creazione il Padre mediante il Verbo che si sarebbe incarnato ha impresso nell'uomo e in tutte le sue cose la croce. Per Minucio Felice la croce è *ratio naturalis*¹⁵. Secondo Giustino¹⁶ l'uomo differisce dagli animali per avere la possibilità di stendere le braccia riproducendo lo schema della croce. Nell'antichità l'uomo che pregava rivolgeva gli occhi al cielo e distendeva le braccia rivelando appunto la forma della croce. Per Giustino è lo stesso volto col naso prominente sotto la fronte a manifestare il segno della croce. Nei Padri sono molto persuasivi gli elementi di

¹⁴ 4, 9b (P. PRIGENT - R.A. KRAFT) SC 172, p. 101.

¹⁵ *Oct.* 29, 8 (C. HALM) CSEL 2, p. 43.

¹⁶ *Ap.* 1, 55, 4 (G. RAUSCHEN) Flor. Patr. 2, p. 92.

ragione nella coincidenza del naturale col sovranaturale. Per Giustino¹⁷, infatti, il profeta disse: Il respiro del nostro volto è Cristo Signore (*Lam.* 4, 20).

Ad attirare l'attenzione sono pure gli strumenti di lavoro che hanno la forma di croce. S. Ignazio¹⁸ scorge nell'argano tirato dalla fune la croce. Nel mondo antico l'argano è uno strumento molto usato per trascinare o sollevare pesi di grande misura. È formato da due cilindri girevoli su uno stesso asse verticale; nell'uno di diametro minore si avvolge la catena o la fune; nell'altro si infiggono le stanghe. Noi forse non immaginiamo il suo largo impiego per i potenti mezzi meccanici di cui disponiamo e ci sfuggono i contenuti di molte metafore. Un altro strumento di cui si serviva l'agricoltura sulle aie per separare i chicchi dei cereali dalla pula era il ventilabro. Per Tertulliano¹⁹ la croce diviene una specie di ventilabro che ventilando tutta l'umanità separa i cristiani dagli increduli. Ora spinge i cristiani dalla terra al cielo, nel giorno del giudizio, invece, scaraventerà gli increduli dal cielo negli abissi.

Minucio Felice²⁰ vede il segno della croce nella nave sia quando procede a vele spiegate sia quando per mezzo dei remi scivola sulle onde. S. Paolino da Nola²¹ si rivolge alla croce rappresentata dall'albero e dall'antenna, perché il suo amico il vescovo Niceta possa sicuro attraversare il mare. Uno dei motivi di mitologia pagana che serviva alla più facile comunicazione popolare per dire che il cristiano non deve cedere alle lusinghe del mondo è quello di Ulisse e le sirene. S. Ambrogio²² vede la croce nell'albero a cui Ulisse si fece legare per non cedere al dolce canto delle Sirene.

Non ci fermeremo ancora sugli arnesi di lavoro perché l'argomento, specie per quanto riguarda l'ascia, è molto conosciuto e a lungo ne hanno parlato gli archeologi. Tuttavia non abbiamo

¹⁷ *Ap.* 1, 55, 5 cit., p. 92.

¹⁸ *Ephes.* 9, 1 (TH. CAMELOT) SC 10, p. 76.

¹⁹ *III Marc.* 18, 4 (AEM. KROYMANN) CCh 1, p. 532.

²⁰ *Oct.* 29, 8 cit.

²¹ *Carm.* 17, 105-108 (G. HARTEL) CSEL 28, p. 86.

²² *Exp. in Lc.* 4, 2 (C. SCHENKL) CSEL 32, p. 140.

uno studio che abbia raccolto sulla croce le risultanze interdisciplinari, perché possiamo comprendere il simbolo nella sua base educativa con la catechesi antica. Per Cirillo di Gerusalemme²³ la croce come legno di vita è stata piantata sulla terra, perché la terra esecrata avesse la sua benedizione. Il simbolo non è un insieme di combinazioni, una struttura direbbero i linguisti, ma un segno che ognora orienta verso un fine spirituale; il particolare che spinge all'universale. Il simbolo della croce orienta verso la salvezza. Il drago è dappertutto ed è simbolo del male; la croce è dappertutto ed è simbolo del Cristo. Incarnandosi il Cristo ha schiacciato la testa del drago nel senso che ha dato all'uomo la possibilità di vincere l'antico serpente. Il Cristo ha realizzato la profezia come aveva cantato il salmista:

Camminerai sull'aspide e la vipera
calpesterai il leoncello e il drago (*Ps.* 90 (91) 13).

Tuttavia il Cristo non ha annullato la libertà dell'uomo nelle scelte per cui il drago continua ad infuriare se l'uomo non osserva la croce. In ogni momento e dappertutto la croce e il drago sono davanti all'uomo. Se il fedele dimentica la croce è di nuovo preda del drago.

Oggi sul piano speculativo si pongono molte domande alle quali non si riesce a dare una risposta, a così dire, soddisfacente. Si cerca di risolvere ogni cosa intellettualisticamente con un giro di proposizioni che si muovono senza una presa sicura ed immediata. Nel cristianesimo antico il simbolo si mostrava più persuasivo perché sviluppava le immagini in direzione spirituale. Per significare che Cristo ha vinto tutto il male del mondo dando all'uomo ogni possibilità di salvezza. Per l'autore dell'omilia Quattordecimana del II secolo²⁴ il Cristo ha bevuto

²³ *Cat. bapt.* 13, 35; PG 33, col. 816.

²⁴ Per il testo cfr. *In Pascha* 53, 2 in *Homelies Paschales* (P. NAUTIN) SC 27, p. 179; R. CANTALAMESSA, *I più antichi testi pasquali della Chiesa*, Roma 1972, p. 80 [Biblioteca «Ephemerides liturgicae». Sectio historica 33].

tutto « l'amaro e acido fiele del drago » facendo invece sgorgare dal suo seno dolci sorgenti.

5. Tutte le attribuzioni della croce riguardano il Cristo vittorioso sul male. Cristo ha dato con la croce la tranquillità al mondo in tempesta; ha vinto il drago. La croce richiama il battesimo e il battesimo la croce. Il Giordano, dice Gregorio di Nissa²⁵, è il solo fiume della terra che ha ricevuto la primizia della purificazione e della benedizione delle acque. Severo di Antiochia²⁶ dice in un'omelia che appena le acque vive del Cristo si sono mescolate col Giordano hanno infranto la testa del drago come avevano profetato David (*Ps.* 73, 14) e Isaia (27, 1). Secondo i Padri, le acque vive sono l'epiteto del Cristo per antifrasi alle acque stagnanti e a quelle di morte. L'acqua che ha battezzato il Salvatore, secondo lo Pseudo Agostino²⁷, si è diffusa come un fiume spirituale ed ha riempito il letto dei fiumi, le profondità delle sorgenti. Per Cirillo di Gerusalemme²⁸ il Figlio di Dio incarnato scese nel Giordano per schiacciare il capo del drago e per trasmettere a noi il potere di calpestare serpenti e scorpioni (*Lc.* 10, 19). L'immagine di serpenti e di scorpioni richiama a Cirillo l'altra del coccodrillo che assimila al drago, il Leviathan, come sappiamo, il quale ha pure altri nomi. Il battesimo segna l'animo del fedele e non permette che egli venga ingoiato dal drago. Deve rimanere nella benedizione battesimale; diversamente il fedele diviene debole e il mare del mondo lo sospinge in mezzo alle tempeste ove infuria il drago. Al fedele occorre navigare sempre con una nave speciale, il legno della croce. Per lo Pseudo Crisostomo la croce è un porto a coloro che sono sbattuti dalla tempesta²⁹. Secondo Ireneo³⁰ Cristo col farsi visibile ha reso visibile la partecipazione del-

²⁵ *In diem lum.* (E. GEBHARDT) Leiden 1967, p. 235.

²⁶ *Hom.* 85 *De epiph.* (M. BRIÈRE) PO 23, pp. 30-31.

²⁷ *Serm.* 135, 4: PL 39, col. 2012.

²⁸ *Cat. bapt.* 3, 11-12: PG 33, coll. 441-444.

²⁹ *In crucem hom.*: PG 50, col. 819.

³⁰ *Dem.* 34 (L.M. FROIDEVAUX) SC 62, pp. 86-87.

l'universo alla sua crocifissione. Daltronde Gesù stesso ebbe a dire ai suoi discepoli: Apparirà allora nel cielo il segno del figlio dell'uomo (Mt. 24, 30). Questo segno è per i Padri la croce. Anche l'angelo che annunciò alle donne la resurrezione di Cristo disse: Voi cercate Gesù di Nazaret, il crocifisso (Mc. 16, 6). S. Paolo da parte sua: Noi predichiamo il Cristo crocifisso (I Cor. 1, 23). Secondo S. Cirillo di Gerusalemme³¹ col segno della croce Cristo ha trionfato sui demoni. Essi quando vedono quel segno si ricordano con furore del Cristo crocifisso che ha abbattuto la testa del drago. Il motivo della croce che atterrisce i demoni è continuo nei Padri. Al dire di Lattanzio³² Cristo prima della passione atterriva i demoni con la sua parola, ora li atterrisce con il segno della croce. Si ha uno sviluppo di immagini di forte presa sugli animi. S. Giovanni Crisostomo³³ ha un paragone: come la vista del luogo ove avviene l'esecuzione capitale genera ribrezzo e spavento nei criminali, così l'arma con cui Cristo ha tagliato la testa del drago, la croce, genera terrore nel diavolo e nelle sue schiere.

6. La croce se è il terrore dei demoni riempie invece di grande ardimento il fedele.

La croce significa tutte le sofferenze che accompagnano l'umanità e la forza che occorre per sopportarle. Prendere la croce e seguire il Cristo è la grande lezione del vangelo.

Le sofferenze del Cristo sono per noi l'esempio (1 Petr. 1, 21) che dobbiamo imitare (1 Cor. 4, 16) ed altro non dobbiamo sapere che Cristo crocifisso (1 Cor. 2, 2). Clemente Romano³⁴ ci insegna a non dimenticare i dolori che Gesù Cristo ebbe a soffrire per noi. Per S. Ignazio di Antiochia gli eretici non partecipano alla passione di Cristo³⁵ mentre quelli che sono incrollabili e forti nella fede sono come inchiodati corpo e anima

³¹ *Cat. bapt.* 13, 36: PG 33, col. 816.

³² *Epit.* 46, 7 (S. BRANDT) CSEL 19, pp. 724-725.

³³ *In Mt. hom.* 54 (55) 4: PG 58, col. 538.

³⁴ 2, 2, 1 (FX. FUNK) Tübingen 1906, p. 69.

³⁵ *Phil.* 3, 3 (TH. CAMELOT) SC 10 p. 122.

alla croce del Signore ³⁶ e per unirsi alla sua passione sopportano tutto perché ne dà la forza lui che si è fatto vero uomo ³⁷. Questo il motivo fondamentale da lui testimoniato: bisogna essere disposti sino alla morte per imitare la sua passione. Del resto era la passione di Cristo a sostenere il coraggio dei martiri.

Per Girolamo ³⁸ quando si parla della croce è da pensare al dolore che ovunque e sempre si trova nel mondo. Ogni giorno Cristo viene crocifisso ed ogni giorno deve risorgere nel nostro cuore. Le avversità della vita sono tante ed occorre affrontarle con la croce.

Si lotti contro le ambizioni del mondo o contro le passioni della carne o contro gli strali degli eretici, per S. Leone Magno ³⁹ bisogna armarsi della croce di Cristo. Infatti *susceptio crucis est interfectio cupiditatum, occisio vitiorum, declinatio vanitatis et abdicatio omnis erroris* ⁴⁰. Cristo, vincitore del male e di ogni potenza diabolica, porta sulle spalle il trofeo della sua vittoria: la croce ⁴¹. Tuttavia la nostra vita è una tentazione. Ciascun fedele ne fa ogni giorno esperienza e se vuol essere degno di Cristo bisogna che prenda la croce ⁴². Cristo — scrive ancora S. Leone Magno — continua la sua passione sino alla fine del mondo. Egli come è onorato ed amato nei santi, nutrito e vestito nei poveri, così soffre in tutti quelli che sopportano le avversità per la giustizia ⁴³. S. Leone Magno è il pontefice che nelle sue omelie ritorna sovente sulla umanità della croce. Ne formula delle sentenze:

Christianae spei vera ratio et principalis crux Christi ⁴⁴.
Nulli infirmorum crucis est negata victoria ⁴⁵.

³⁶ Smyrn. 1, 1 cit., p. 132.

³⁷ Smyrn. 4, 2 cit., p. 136.

³⁸ Tract. Ps. XCV (G. MORIN) CCh 78, pp. 154-155.

³⁹ Serm. 59 (72) 4 (R. DOLLE) SC 74, pp. 131-132.

⁴⁰ Serm. 59 (72) 5 cit., pp. 132-133.

⁴¹ Serm. 46 (59) 4 cit., p. 59.

⁴² Serm. 34 (47) 1 (R. DOLLE) SC 49 bis, p. 164.

⁴³ Serm. 57 (70) 5 cit., SC 74, p. 120.

⁴⁴ Serm. 43 (56) 1 cit., SC 74, p. 41.

⁴⁵ Serm. 53 (66) 3 cit., SC 74, p. 97.

Sicut totius est temporis pie vivere, ita totius est temporis
crucem ferre ⁴⁶.

Passio Christi salutis nostrae continet sacramentum ⁴⁷.

Crux Christi et sacramentum est et exemplum ⁴⁸.

L'elenco potrebbe allungarsi. L'argomento della croce è così sentito che induce con facilità alle sentenze. È da auspicare una raccolta delle sentenze dei Padri sulla croce per la materia che offrirebbe ad ogni riflessione. Sarebbe una lezione di vita. Scrive S. Agostino ⁴⁹: *lignum illud ubi erant fixa membra morientis etiam cathedra fuit magistri docentis*.

Per Gregorio Magno ⁵⁰, porta la croce chi soffre personalmente quando il prossimo è ammalato. Gli apostoli dicono: noi soffriamo la fame, la sete, la nudità; siamo schiacciati e non abbiamo dove poterci stabilire (1 Cor. 4, 11) imitando il Cristo con la morte in croce. Chi aspira alla gloria umana e cerca una vita comoda non si sottrarrà lo stesso alle sofferenze che sono immanenti all'uomo, ma non seguirà la via della croce. La segue solo chi è crocifisso insieme a colui che è stato crocifisso e soffre con chi ha sofferto, ad usare una espressione dello Pseudo-Macario ⁵¹. Malattie, disgrazie e sconvolgimenti si susseguono nel mondo, e specie quando avvengono all'improvviso, assolutamente fuori da ogni nostro calcolo, affliggono ed abbattano lo spirito che viene a trovarsi avvilito, confuso e disorientato. Allora occorre la pazienza, raccogliere le forze per riprendersi ed aprire il cuore alla speranza. Le virtù cardinali sono tutte collegate, l'una confina con l'altra. Dove è la fermezza è anche la temperanza, dove è la prudenza è anche la giustizia. Sono le virtù che formano la saggezza, « l'albero della vita » come la chiama la Scrittura (Prov. 3, 18). È il legno di vita

⁴⁶ Serm. 34 (47) 1 cit., SC 49 bis, p. 162.

⁴⁷ Serm. 42 (55) 1 cit., SC 74, p. 37.

⁴⁸ Serm. 59 (72) 1 cit., SC 74, p. 129.

⁴⁹ Tract. in Ioh. 119, 2 (R. WILLEMS) CCh 36, p. 658.

⁵⁰ Hom. in Ev. 2, 37, 5: PL 76, col. 1277.

⁵¹ Hom. 12, 4-5: PG 34, col. 560.

sul quale — scrive Gregorio di Nissa⁵² — i santi hanno attraversato i flutti della giovinezza come su una zattera per approdare al porto della volontà di Dio. Essi forti nella speranza come ad un'ancora sono rimasti imperturbabili, lontano dalle onde della confusione. Come chi vive nel peccato — si domanda ancora Gregorio di Nissa — può ascoltare colui che è morto al peccato? Come può seguire colui che comanda di venirgli dietro e che porta la croce sul suo corpo come trofeo strappato al nemico?

Nelle avversità non bisogna perdere di vista la croce. Anche la chiesa è affaticata dai molti flutti della tribolazione e delle tempeste nel mare della vita ove, dice S. Cesario d'Arles⁵³, il drago tenta gli uomini pur santi e giusti.

S. Agostino nella parte finale del sermo *De excidio urbis Romae*⁵⁴, pronunziato dopo il saccheggio di Roma fatto nel 410 da Alarico, in un momento di panico generale, quando sembrava giunta la fine del mondo, ricorda ai fedeli la partecipazione dell'uomo al sacrificio della croce. La sofferenza umana ha il suo valore ascetico. Daniele e Giobbe sono gli esempi proposti agli uomini per indurli alla pazienza nel sopportare ogni dolore⁵⁵. D'altra parte il Signore non permetterà che gli uomini siano tentati in misura superiore alle proprie forze. Il sermo *De excidio urbis* prelude al *De civitate Dei* che è il trattato della speranza.

La terra è piena della misericordia di Dio canta il Salmista (32, 5). Ovunque e in ogni momento l'uomo può vincere il drago. La vittoria del Cristo è la croce, l'arma di salvezza del fedele. Non temete — disse il Signore — perché io ho vinto il mondo (Io. 16, 33). La croce vincendo il drago ha distrutto la morte, ha sconfitto il peccato, ha svuotato l'inferno. È stato il prezzo del riscatto della nostra libertà. Bisogna vincere le passioni che

⁵² Verg. 23, 6-7 (M. AUBINEAU) SC 119, pp. 550-554.

⁵³ Serm. 136, 6 (G. MORIN) CCh 103, p. 563.

⁵⁴ VIII, 9 (M.V. O'REILLY) CCh 46, p. 261. Cfr. G. CANNONE, *Il "Sermo de excidio urbis Romae" di S. Agostino*, « Vetera Christianorum » XII (1975) pp. 325-346.

⁵⁵ III, 3; IV, 4; V, 5 cit., pp. 252-257.

portano l'uomo di rovina in rovina sino alla sua distruzione per cogliere i valori spirituali e vivere nella distensione dell'anima. La rinunzia alla *pompa diabuli*, le lusinghe del mondo, ci fa scorgere l'infinito alla luce del cielo nella speranza della salvezza. S. Giovanni Crisostomo⁵⁶ consiglia a chi varca la soglia di casa di ricordarsi che ha rinunciato a satana e alle sue ostentazioni per aderire solo a Cristo, facendosi sulla fronte il segno della croce, l'armatura che lo rende invulnerabile. Il poeta cristiano antico Avito di Vienne⁵⁷ canta che la colpa venuta ad Adamo dal serpente mediante l'albero della perdizione viene cancellata con un altro legno: la croce che ha schiacciato la testa del drago.

ANTONIO QUACQUARELLI

⁵⁶ *Ad illum cath.* 2, 5: PG 49, col. 240.

⁵⁷ *Poem.* III, 20-26 (R. PEIPER) MGH *Auct. Ant.* t. VI, 2, p. 224.

EROS AND AGAPE IN THE GOSPEL OF JOHN

In 1948/1949 I lived in Rome as a fellow of Bollingen Foundation. During the spring of '49, I made a trip to Sicily and visited Catania, where our bus stopped for some time. I went to the university and asked the ianitor whether I could see a certain professor Rapisarda, whose book on Arnobius I had reviewed for « *Vigiliae Christianae* ». It so happened that he was there, standing in the yard, surrounded by his students, ironic, humane, very much like Socrates in the midst of his pupils. Some time later I was invited to lecture at the university and he introduced me. I still remember the powerful eloquence with which he proclaimed the relevance of the study of Christian literature: he foresaw the danger that Christian charity would vanish from our society.

Ever since my attention has been focused on this central theme, wondering what charity could mean, but only recently I came to read Anders Nygren's famous book « *Eros and Agape* ». As everybody knows he opposes the two: eros is Greek and egoistic, agape is christian and altruistic. A synthesis between the two has been endeavoured in Antiquity, both by Pseudo-Dionysius the Areopagite and St. Augustine, but these radically different views could not be reconciled. So Luther and the Reformation opted for charity, the Renaissance for eros, and rightly so: never the twain shall meet.

It would seem that the basis for this impressive theory is somewhat shaky, because in the Bible this radical opposition is not to be found. It is true that eros is not attested for the New Testament, but the word « agape » can have virtually the

same meaning as « eros ». To prove this thesis I refer to John 15, 12-14:

This is my commandment: love one another as I have
loved you.
Greater love hath no man than this, that a man lay
down his life for his friends.
Ye are my friends, if ye do whatsoever I command you.

These words are seen in their right perspective if we remember that the author of the fourth gospel, like every writer of antiquity, had the right to compose discourses which reflected a situation as he saw it. This, of course, does not mean that these orations were created out of nothing. He can very well have amplified an already existing tradition. In this case we can even positively indicate the Saying of Jesus which « John » is varying again and again, not only in his gospel, but also in his first letter¹.

Jesus said: Love thy brother as thy soul,
guard him as the apple of thine eye.
Gospel of Thomas, logion 25.

This word of course is not identical with or derived from Marc 12, 30-31 parr., the commandment to love God and neighbour, with which it has hardly one word in common. Its beautiful parallelism, to mention nothing else, shows that it has been transmitted in a Jewish milieu (as opposed to the Gentile origin of the canonical gospels). The author of the Gospel of Thomas must have taken it from his Jewish Christian source. The logion teaches us to sacrifice ourselves on behalf of the members of the brotherhood to which we belong and to have the highest regards for our fellow Christians.

The Church of Christ should be a brotherhood and a sorority, a society of friends. This certainly is charity in the Jewish sense of the word.

¹ See *Love thy brother*, in « Gnostic Studies » II p. 169.

Then Jesus is quoted as having said that the greatest love is to give your life for a friend. This is somewhat astonishing, because, as Bultmann remarks in his commentary, one would expect the greatest love to be love of your enemy. And then it occurs to us that this ideal of death for a friend is a *locus communis* of erotic literature. So Phaedrus says in the Symposium of Plato, 179 b:

Love will make men dare to die for their beloved — love alone; and women as well as men. Of this, Alcestis, the daughter of Pelias, is a monument to all Hellas; for she was willing to lay down her life on behalf of her husband, when no else would, although he had a father and mother; but the tenderness of her love so far exceeded theirs, that she made them seem to be strangers in blood to their own son, and in name only related to him; and so noble did this action of hers appear to the gods, as well as to men, that among the many who have done virtuously she is one of the very few to whom, in admiration of her noble action, they have granted the privilege of returning alive to earth; such exceeding honour is paid by the gods to the devotion and virtue of love. But Orpheus, the son of Oeagrus, the harper, they sent empty away, having presented to him an apparition only of her whom he sought, but herself they would not relinquish, because he showed no spirit; he was only a harp-player, and did not dare like Alcestis to die for love, but was contriving how he might enter Hades alive; therefore they afterwards caused him to suffer death at the hands of women, as the punishment of his cowardliness.

Very different was the reward of the true love of Achilles towards his lover Patroclus — his lover and not his love (the notion that Patroclus was the beloved one is a foolish error into which Aeschylus has fallen, for Achilles was the fairer of the two, fairer also than all the other heroes; and, as Homer informs us, he was still beardless, and younger far). And greatly as the

gods honour the virtue of love, still the return of love on the part of the beloved to the lover is more admired and valued and rewarded by them; for the lover is more divine, because he is inspired by God. Now Achilles was quite aware, for he had been told by his mother, that he might avoid death and return home, and live to a good old age, if he abstained from slaying Hector. Nevertheless he gave his life to revenge his friend, and dared to die for him, not only in his defence, but after he was dead. Wherefore the gods honoured him even above Alcestis, and sent him to the Islands of the Blest. These are my reasons for affirming that Love is the eldest and noblest and mightiest of the gods, and the chiefest author and giver of virtue and happiness, alike in life, and after death.

And likewise Seneca can say that I do make a man my friend in order to have someone for whom I may die (*ut habeam pro quo mori possim*, Epistula 9, 10).

It is a sign of eros if a man lays down his life for his friend(s).

The author of the Fourth Gospel was not alien to Greek thoughts and views. He even introduced the thoroughly un-Jewish and typically Greek concept of a « beloved disciple » and dared to represent the Last Supper as a sort of Symposion at which the beloved pupil rested at the bosom of this teacher. He knew both eros and agape. In the passage we discussed he welded together Greek eros and Jewish agape in a lasting synthesis.

This then would mean that St. Augustine and Pseudo-Dionysius interpreted the Bible correctly. And if in later times the leaders of Christendom had valued Eros more positively, as John did, the situation on the Church would be more felicitous in our times.

VITTORE VITENSE, *Historia persecutionis Africanae
provinciae*, III, 55-60

La descrizione della carestia africana introdotta da Vittore Vitense nella *Hist. pers.* III, 55-60¹ non viene solitamente accostata alle descrizioni di pestilenze, epidemie e analoghe affezioni di cui le letterature classiche abbondano, a partire da Tucidide². Non sembra arbitrario, tuttavia, ravvisare nel racconto di Vittore la compresenza di due elementi: se infatti il fenomeno materiale della carestia, ripetutamente motivato con il giusto giudizio di Dio, sembra interessare l'Autore soprattutto per le implicazioni morali che ne scaturiscono, l'illustrazione di cause, manifestazioni e conseguenze dell'evento vi è talmente elaborata e infarcita di procedimenti retorici tradizionali, da isolare i paragrafi 55-60 in episodio a sé stante e concluso, paragonabile qualitativamente alle omologhe descrizioni antiche e tardo-antiche.

Nondimeno, sembra inutile tentare confronti diretti con Tucidide, II, 47-52 o Lucrezio, VI, 1138 ss. o Vergilio, *georg.*

¹ Ed. M. PETSCHENIG, CSEL VII, pp. 99-102.

² Nulla è dato trovare né in J. GRIMM, *Die literarische Darstellung der Pest in der Antike und in der Romania*, Muenchen 1965, né in G. GASPAROTTO, *La peste lucreziana in alcuni storici (Sallustio, Livio, Paolo Diacono)*, in « Mem. della Acc. Patav. di SS.LL.AA.: Cl. di Sc. Mor., Lett. e Arti » LXXIX (1966-67), pp. 361-399. F. FERRERE, *La langue et le style de Victor de Vita*, in « Rev. de Philol. » XXV (1901) pp. 110-123 e 320-336 accosta la descrizione di Vittore a Tucidide, II, 47 ss., mentre Chr. COURTOIS, *Victor de Vita et son oeuvre*, Alger 1954, p. 67 n. 17 rifiuta la teoria della reminiscenza tucididea, ma gli sembra difficile non vedervi ricordi di LUCREZIO, VI, 1138 ss., anche se giudica impossibile provare la dipendenza diretta; cfr. ora VITTORE DI VITA, *Historia persecutionis Africanae provinciae*, libro I, introd. testo e trad. a cura di S. COSTANZA, Messina 1973, pp. LXX-LXXI e n. 88.

III, 478 ss. o ancora Ovidio, *metam.* VII, 523 ss., Lucano, VI, 80-117, Silio, XIV, 580-640 o, infine, tra i prosatori latini, Livio, XXV, 26: pestilenze e carestia, infatti, comportano una serie di fenomeni che si esprimono in quadri affini, inerenti, per lo più, a visioni di spopolamento e di morte, al punto che, anche laddove la derivazione sembrerebbe diretta, il bilancio conclusivo deve essere tarato tenendo conto dell'analogia delle situazioni. L'unica prova di dipendenza, o almeno quella che con maggiore difficoltà può essere smentita, è da ricercarsi nell'impiego dei procedimenti stilistici, non tanto per istituire anche qui paralleli e concordanze, ma per asserire che una descrizione retoricamente elaborata deve affondare le proprie radici in un terreno non sprovvisto di cultura.

Il piglio narrativo dell'esordio³, che richiama Lucrezio VI, 1138-40 e *georg.* III, 478 ss., caratterizza immediatamente l'episodio, destinato a mantenere per i primi cinque capitoli un generico tono descrittivo, che si sostiene su notazioni inerenti morfologicamente al « genere » delle descrizioni di fenomeni naturali, per lasciare il paragrafo conclusivo alle connotazioni specifiche del fenomeno in oggetto, cioè al dato propriamente storiografico. All'interno di questa suddivisione, la descrizione della carestia segue uno schema preordinato e organico, che privilegia al primo posto cause e sintomi⁴, per noi ordinare le conseguenze lungo una *climax* ascendente che situa alla base l'inaridirsi della vegetazione⁵, seguito dalla fame di animali e di uomini, prima preannunciata⁶ e poi descritta secondo uno schema chiastico che situa alla cornice i due termini della descrizione, invertiti⁷, completando il quadro con l'inoperosità di animali e di uomini consunti dall'inedia, illustrata senza inter-

³ III, 55, p. 99, 3-4: *Ea tempestate facta est incredibilis fames et coepit Africam totam una depopulatione uastare.*

⁴ *Ibid.* 4-5: *Nullus tunc adfuit imber, nulla prorsus gutta de caelo profluxit...*

⁵ *Ibid.* 9 ss.: *Non uitis... non sata... non olea... non pomorum uirgulta...*

⁶ III, 56, *ibid.* 15: *Non hominibus, non iumentis...*

⁷ Cfr. rispettivamente III, 56, *ibid.* 18-19 e III, 57, p. 100, 8: *Oues et boues... rusticorum manus...*

rompere il parallelismo già dei brani precedenti⁸. Col capitolo 57 l'attenzione si concentra sugli effetti umani della carestia: *iuuenum, senum, adulescentium atque adulescentularum, puerorum uel etiam puellarum agmina simul et funera... passim diffundebantur, circumeuntes oppida, uicos uel singulas urbes*⁹; e il tema riaffiora più avanti: *Urguebatur infelix multitudo ad ipsam se urbem Carthaginem congregare*¹⁰. Se per l'enumerazione sembra scontato il riferimento a Lucrezio, VI, 1252-58, *georg.* IV, 475-77 e *metam.* VII, 612, il rifluire degli abitanti del contado verso la città è un tema che compare sovente nelle descrizioni di simili calamità¹¹, anche se può rispondere ad una intrinseca esigenza strutturale, al pari della successiva descrizione di morti, cumuli di cadaveri e sepolture. Ciò che autorizza ad attribuire un fondamento di cultura all'Autore non è quindi il ritorno di elementi topici, ma la cura insistente con cui essi vengono definiti: uomini che si addentrano nei boschi in cerca di cibo, altri che muoiono di fame stramazando sulla soglia della loro abitazione, strade e sentieri pieni di cadaveri, funerali quotidiani e monti, colli e piazze trasformati in sepolture: *In tantum sibi deuastans uindicauit fames dominium, ut loca nonnulla et admodum populosa habitatoribus extinctis alto nunc silentio parietibus solis extantibus conquiescant*¹².

Lo stesso capitolo 59, relativo ai Vandali, che sembra la

⁸ *Ibid.* 1-6: *...ubi... ilico... Nullum... nullum...*

⁹ *Ibid.* 12-15.

¹⁰ III, 60, p. 101, 16-17.

¹¹ Cfr. LUCREZIO, VI, 1259-63 e *Georg.* III, 474-77.

¹² III, 60, p. 102, 1-4. Alcune di queste immagini di abbandono sembrano ritornare in PAOLO DIACONO, *Hist. Lang.* II, 4, ed. G. WAITZ, MGH, *Lang.* p. 74: *...relinquebantur domus desertae habitatoribus, solis catulis domum servantibus. Peculia sola remanebant in pascuis, nullo adstante pastore. Cerneret pridem villas seu castra repleta agminibus hominum, postera vero die universis fugientibus cuncta esse in summo silentio. ...Videres seculum in antiquum redactum silentium...* Ma si veda già l'oratio di Papa Gregorio in occasione della peste romana del 590, riportata da GREGORIO DI TOURS, *Hist.* X, 1, ed. B. KRUSCH - W. LEVISON, MGH, *Merov.* I, 1, 479: *Habitatores... corruunt; domus vacuae relinquuntur, filiorum funera parentes aspiciunt, et sui eos ad interitum heredes praecedunt*: cfr. GRIMM, cit. pp. 93-100.

semplice registrazione di un dato di fatto, potrebbe rispondere a un'intenzione retorica più ambiziosa, volta a recuperare la conclusione apposta da Livio alla sua descrizione della peste¹³; in Vittore come in Livio, infatti, le conseguenze del morbo si ripercuotono più gravemente sui nemici dei Romani: *Uuandali autem ipsi... maiore magis inopia torquebantur*¹⁴. Che l'inserzione risponda ad esigenze strutturali e retoriche, più che a scrupoli di obiettività storica, è infatti dimostrato dalla considerazione che segue: *Et quanto sibi uidebantur seruorum adgestione superbi, tanto amplius deficiebant fame torquente defecti*, che non è se non una verifica del *iustum iudicium Dei* cui il capitolo 55 ha attribuito la carestia. Conferma esplicita del carattere colto dei capitoli 55-60 fornisce infine III, 61 in cui, accanto al motivo topico della propria incapacità¹⁵, l'Autore esibisce altre credenziali, citando nominativamente Cicerone e Sallustio, Eusebio e Rufino, Ambrogio, Gerolamo e Agostino. Non sembra possibile individuare in questa enumerazione una *ratio* specifica in rapporto al tema della carestia; i classici nominati saranno dunque da ascrivere al comune sostrato di letture profane acquisito nella scuola: alla legittima presenza di Cicerone, come modello scolastico di eloquenza, e di Sallustio, come storico di una guerra africana, si potrebbero forse aggiungere Lucrezio e, con minor cautela, Vergilio¹⁶, cioè gli autori che Vittore poteva aver avvicinato direttamente o indirettamente nella scuola municipale, ancor viva sia nella capitale che nella provincia e certamente più solida nell'Africa vandalica che altrove: è del resto la scuola da cui escono Fulgenzio Ruspense,

¹³ XXV, 26, CONWAY: *Multo tamen uis maior pestis Poenorum castra quam Romana <adfecerat>...*

¹⁴ III, 59, p. 101, 9 ss.

¹⁵ III, 61, p. 102, 5-6: *Sed quid ego iam iam inmoror in hoc, quod explicare non queo?* Sul *topos* dell'affettazione di modestia, particolarmente diffuso tra gli scrittori tardoantichi, cfr. E.R. CURTIUS, *La Littérature européenne et le Moyen Age latin*, trad. par J. BRÉJOUX, Paris 1956, pp. 103-106 e 504-511, oltre a L. ARBUSOW, *Colores rhetorici*, Göttingen 1963², pp. 104-106.

¹⁶ Cfr. III, 63, p. 103, 15 (paragone con Mezenzio) con *Aen.* VIII, 481 ss. e COURTOIS, cit., p. 69 n. 31, con indicazioni sulla popolarità di Vergilio in Africa.

Primasio e Verecondo, in cui insegna Corippo prima di stabilirsi a Cartagine¹⁷.

In III, 55-60, poi, non è difficile portare alla luce, accanto alle componenti retoriche accennate, un tessuto biblico e apologetico che interviene periodicamente quasi ad imprimere il sigillo cristiano ad una narrazione che ha concesso alquanto ai modelli di scuola. L'annuncio stesso dell'evento esibisce un deciso giudizio morale: *Nullus tunc adfuit imber...: nec frustra, sed uero et iusto iudicio Dei...*¹⁸; analogamente, nel corso della descrizione vera e propria, la morte degli animali viene introdotta con i versi di Ps. 8, 8: *Oues et boues universi, insuper et pecora campi*¹⁹ e, oltre, per rendere la gravità dell'inedia ed esprimere il relativo giudizio morale, Vittore fa ricorso a parole e immagini bibliche: *Conuersi enim in arcum peruersum atque irritantes deum ad aquam contradictionis famem patiebantur ut canes, non ut comederent panem, sed ut infensam sentirent quam negauerant trinitatem*²⁰. Né sembra fuori luogo rinviare, per una spiegazione più complessa e teologicamente più approfondita degli interventi moralistici dell'Autore, a quanto analogamente illustrato nell'*Ad Demetrianum* da Cipriano, la cui assenza dall'elenco di modelli di eloquenza offerto da III, 61²¹ non esime dal cogliere in III, 55-60 molteplici suggestioni ciprianee: se infatti l'*Ad Dem.* non contiene descrizioni dettagliate di carestie, è proprio prendendo atto dell'esistenza di guerre, carestie, malattie e pestilenze, che Cipriano arriva ad affermare una *censura Dei indignantis*²² contro i pagani, paragonabile al *iudicium Dei* della *Hist. pers.* contro i Vandali

¹⁷ Cfr. P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VIe - VIIIe siècles*, Paris 1962, pp. 77-78; COURTOIS, cit., pp. 66-70 e FERRÈRE, cit., p. 113.

¹⁸ III, 55, p. 99, 4-6.

¹⁹ III, 56, *ibid.* 18-19.

²⁰ III, 57, p. 100, 15-19, che fonde Ps. 77, 57; 105, 32 e 58, 7.

²¹ Che Vittore conoscesse Cipriano, anche se ammesso in forma dubitativa dal COURTOIS, cit., p. 70, era stato affermato da U. KOCH, *La sopravvivenza di Cipriano nell'antica letteratura cristiana. 9. L'epoca vandalica*, in « Ricerche religiose » IX (1933), pp. 502-522.

²² *Ad Dem.* 5, ed. G. HARTEL, CSEL, 3, 1, pp. 349-70.

ariani. In ambedue gli Autori le calamità naturali non sono presentate ciascuna come fine a se stessa o casuale, ma, in quanto conseguenza dell'ira divina, devono ammaestrare gli uomini a non ricadere nelle medesime colpe²³. Anche se queste punizioni non raggiungono appieno l'effetto auspicato, sono nondimeno un utile e meritato deterrente²⁴, che nell'apologeta trova come termine di confronto il paganesimo²⁵ e in Vittore l'arianesimo²⁶.

Dall'*Ad Dem.*, ancora, Vittore potrebbe aver mutuato il concetto della vendetta divina contro i persecutori. Il Courtois crede di dover escludere il *De mortibus persecutorum* dalle letture di Vittore²⁷; non osserva però che I, 35 illustra con un caso concreto, cioè la morte del persecutore di Martiniano e Saturiano²⁸, proprio quanto Vittore poteva aver letto nell'*Ad Dem.* 17²⁹. Analogie stilistiche si potrebbero infine segna-

²³ *Ibid.* 7: *Indignatur ecce Dominus et irascitur et quod ad eum non conuertamini comminatur... cum omnia ista peccatis prouocantibus ueniant et plus exacerbetur Deus quando nihil talia et tanta proficiant.*

²⁴ *Ibid.*: *Ecce inrogantur diuinitus plagae et nullus Dei metus est: ecce uerbera desuper et flagella non desunt et trepidatio nulla, nulla formido est. Quid si non intercederet rebus humanis uel ista censura? Quanto adhuc maior in hominibus esset audacia facinorum impunitate secunda? ibid. 9: Merito ergo incursantibus plagis non desunt Dei flagella nec uerbera.*

²⁵ *Ibid.* 5: *Non enim... ista accidunt, quod dii uestri a nobis non colantur, sed quod a uobis non colatur Deus.*

²⁶ III, 55, p. 99, 5-8: *...nulla prorsus gutta de caelo profluxit: nec frustra, sed uero et iusto iudicio dei, ut ubi persequentibus Arrianis caenosi gurgitis aqua ignis et sulphuris bulliebat, indulgentiae caelestis, quae semper adfluenter aderat, pluuiam negaretur.*

²⁷ Cfr. cit., p. 70 n. 40, ove si propone l'accostamento tra III, 71, con la morte di Unerico, e *De mort. pers.* 33, con la morte di Galerio, giudicando però interpolato (cfr. *ibid.*, p. 16) il capitolo 71, conclusivo dell'opera.

²⁸ I, 35, p. 15, 19-23: *At ubi Uuandalus uirtutem neglexit cognoscere diuinam, coepit in domo eius uindicatrix ira grassari. Moritur ipse simul et filii; familiae atque animalium quaecumque optima erant pariter intereunt, remansitque domina uidua, marito, filiis et substantia destituta.*

²⁹ *...certi et fidentes quod inultum non remaneat quodcumque perpe- timur quantoque maior fuerit persecutionis iniuria tanto iustior fiat et grauior pro persecutione uindicta... Unde clarum est adque manifestum quia non per nos sed pro nobis accidunt cuncta ista quae de Dei indignatione descendunt.*

lare in riferimento a *Ad Dem.* 7, ove le conseguenze dell'indignazione divina si esprimono in un'enumerazione a membri ripetuti con regolarità, accentuata dal gioco dell'anafora, paragonabile a quella messa in luce nei brani omologhi dell'*Hist. pers.*: ma il fatto stesso che tra le predette punizioni compaiano fenomeni³⁰ che si richiamano alla carestia, più che a una specifica pestilenza, rende l'accostamento con Cipriano più autorevole che non i vari possibili con i modelli classici. Lo stesso tema ciprianeo della servitù, che l'uomo dimentica di dovere a Dio, arrogandosi invece il diritto di esigerla dai suoi simili³¹ sembra ritornare nell'*Hist. pers.* a proposito dei Vandali i quali, quanto più insuperbiscono per la loro posizione di potere, tanto più sono afflitti dalla carestia: *...quanto sibi uidebantur seruorum adgestionem superbi, tanto amplius deficiebant fame torquente defecti*³². Vittore sembra anzi portare a perfezione il processo logico instaurato dall'*Ad Dem.*, ove il tema della servitù imposta al proprio simile figura tra le tante cause dell'indignazione divina. Infatti, attuando le prospettive cipriane relative alla funzione deterrente della *censura Dei* e delle conseguenti punizioni, la carestia africana, che comporta un tremendo sconvolgimento delle abitudini dell'umana convivenza, sembra sradicare perfino l'istituzione della servitù: *Nullus filium, nullus coniugem, nullus proprium tenuit seruum; sed exiens unusquisque non ubi uoluit, sed ubi ualuit, aut statim defecit aut numquam omnino rediuit*³³; o addirittura *Cupiebant singuli libertatem suam filiorumque suorum perpetuae seruituti redigere, et non poterant inuenire*³⁴.

Non sembra dunque fuori luogo, pur senza riproporre per

³⁰ *Ad Dem.* 7: *...miraris... si rara desuper pluuiā descendat, si terra situ pulueris squalcat, si uix ieiunas et pallidas herbas sterilis gleba producat, si uineam debilitet grando caedens, si oleam detruncet turbo subuertens, si fontem siccitas statuāt...*

³¹ *Ibid.* 8: *Tu enim Deo seruis... Ipse de seruo tuo exigit seruitutem et homo hominem parere tibi et oboedire compellis... Et non agnoscis Dominum Deum tuum, cum sic exerceas ipse dominatum?*

³² III, 59, p. 101, 11-13.

³³ *Ibid.* 13-16.

³⁴ III, 58, p. 101, 5-6.

la sezione esaminata gli interrogativi del Courtois circa i limiti storiografici dell'opera intera³⁵, attribuire a Vittore intendimenti che vanno oltre la semplice documentazione dell'evento della carestia per recuperare tutta una tradizione retorica e patristica ed inserirvisi coscientemente, quasi a voler commisurare anche questo tema alla sensibilità propria del cristiano. Ravvisare nei capitoli sulla carestia una prova di abilità retorico-descrittiva in cui gli strumenti forniti dalla scuola sono finalizzati al conseguimento della massima dignità formale³⁶ non equivale certo ad innalzare Vittore al rango di modello di eloquenza o a valutare la sua opera il frutto tardivo di un classicismo di ispirazione tacitiana³⁷: il compiacimento nel narrare crudeltà abominevoli di persecutori e sofferenze inaudite di perseguitati, insistendo sui particolari più orribili e notomizzando torture e stragi, è sufficiente a rivelare in lui il prodotto della scuola africana del V secolo e nella sua opera, o in alcuni settori di essa, il carattere della *passio*, certo più "epica" che "storica"³⁸, e il giudizio investe, di riflesso, anche III, 55-60. Sicuramente da attenuare è tuttavia il giudizio del Petschenig³⁹, troppo esclu-

³⁵ Cit., pp. 64-75.

³⁶ La perizia nell'uso della clausola non riguarda solo i capitoli esaminati, ma l'opera intera: cfr. G. GHEDINI, *Le clausole ritmiche nella "Historia persecutionis Africanae provinciae" di Victor De Vita*, Milano 1927, che ne trae un'ulteriore conferma della cultura retorica dell'Autore; a dimostrare, poi, che il quadro della carestia doveva essere nelle sue intenzioni un pezzo di bravura, si ricordi che in III, 56-58 Vittore sembra fare esplicitamente appello a reminiscenze di scuola concentrando una serie di clausole esametriche, elencate dal FERRÈRE, cit., p. 332.

³⁷ Come sembra pretendere G. CAPELLO, *Il latino di Vittore di Vita*, in « Atti della Soc. ital. per il progr. delle Scienze » (1937) Riun. XXV, vol. I, pp. 74-108, in particolare p. 88.

³⁸ Come già proponeva il MORICCA, *Storia della Letteratura latina cristiana*, III, 1, Torino 1932, p. 761, seguito dal COURTOIS, cit., pp. 75-86. Sul-l'*africitas* in rapporto a Vittore, cfr. ancora COURTOIS, *ibid.* 68 e FERRÈRE, cit., pp. 110-112 e *passim*.

³⁹ Cit., *praef.* p. XIII, ove Vittore è giudicato scrittore alieno a *ueterum norma et genere scribendi...*, *cuius sermo tam rudis est atque agrestis, ut bonae latinitatis uestigia supersint paene nulla...*; ma l'art. cit., del FERRÈRE ha opportunamente ridimensionato la valutazione, rivelando la comunanza di usi stilistici che lega il Nostro agli Africani, soprattutto

sivo se non altro nella pretesa di isolare Vittore da una civiltà letteraria cui sembra appartenere di diritto, avendone assorbito le fondamentali componenti retorico-scolastica, nella misura che si è tentato di definire, nonché biblica e patristica⁴⁰: la stessa preoccupazione di giustificare teologicamente l'*ornatus sermonis* finalizzando la dignità formale *ad laudem Dei*⁴¹, basta ad inserire Vittore in una tradizione di umanesimo cristiano, che nel V secolo può vantare radici già molto profonde, risalendo, attraverso Leone e con la mediazione del IV libro del *De doctrina Christiana*, fino a Ilario e a Lattanzio⁴².

ANGELO RONCORONI

suoi contemporanei, e individuando uno dei caratteri dell'*africitas* proprio nel contrasto tra incertezza grammaticale e ricerca esasperata di effetti di stile.

⁴⁰ Sui fondamenti biblici della cultura di Vittore cfr. COURTOIS, cit., pp. 70-72, sulle conoscenze patristiche, *ibid.* 70.

⁴¹ III, 29, p. 86, 21-22: *In Tipasensi uero quod gestum est Mauretanae maioris ciuitate, ad laudem dei insinuare festinem*; III, 31, p. 87, 19-24: *Sed quis congruo sermone possit exsequi aut coaceruare diuersitates poenarum...? ...si nitatur scriptor singillatim astruere etiam sine ornatu sermonis, nec ipsa nomina tormentorum poterit edicere*, ove non sembra si possa escludere che *congruens sermo* e *ornatus sermonis* siano da commisurare alla dignità della *laus* a Dio, visto che questo è lo scopo della narrazione.

⁴² Cfr. LEONE, *serm.* 3, 1, ed A. CHAVASSE, CC 138-138A: *...dauiticum psalmum, dilectissimi, non ad nostram elationem sed ad Christi Domini gloriam consona uoce cantauimus*; 2, 2: *...ut tota ratio celebritatis hodiernae ad laudem sui referatur auctoris*; ILARIO, *Tract. in Ps.* 13, 1, CSEL 22, 78: *...per sollicitudinem sermocinandi honor est reddendus auctori*; LATTANZIO, *Div. Inst.* 1, 1, 10, CSEL 19, 3: *...claritate ac nitore sermonis illustranda et quodammodo adserenda est (sc. causa ueritatis)*, ma su tutto il problema, in rapporto al *De doct. Chr.*, si veda Chr. MOHRMANN, *Problèmes stylistiques dans la littérature latine chrétienne, Etudes sur le latin des Chrétiens* III, Roma 1965, pp. 147-170 e, specificamente per Ilario, J. FONTAINE, *La nascita dell'umanesimo cristiano nella Gallia romana: sant'Ilario di Poitiers*, in « Riv. di St. e Lett. relig. » VI (1970) pp. 18-39. Ultimata la stesura delle presenti note, ci occorre di leggere l'esauriente messa a punto di S. COSTANZA, *Considerazioni storiografiche nell'« Historia Lat. », VI (1976) pp. 30-36.*

persecutionis Africanae provinciae » di Vittore di Vita, in « Boll. di St.

VOCI CULTE E LATINISMI NELLA PROSA DEL VERGA

Uno studio sulla lingua del Verga non si può fare a sé, avulso da tutto il contesto narrativo in cui gli elementi linguistici trovano pieno significato e intonazione, e andrebbe fatto piuttosto in margine a ciascuna situazione, opera per opera, così come m'è avvenuto di fare, in buona parte, nei miei tanti saggi verghiani dal '50 ad oggi. Qui mi limito ad alcune osservazioni tendenti a rilevare la matura duttilità linguistica dello scrittore spiegata nei capolavori, nei *Malavoglia*¹, nelle grandi novelle, nel *Mastro-don Gesualdo*; duttilità che sa far uso sapiente e creativo di elementi linguistici attinti dal discorso comune e letterario.

È un fatto singolare quello che fa apparire la lingua usata dal Verga, nelle opere maggiori, di origine e stampo dialettale. L'illusione deriva dalla forte carica fantastica che la pervade e dalla conseguente concretezza che ne risulta.

Il Verga ha definitivamente scartato la via del descrittivismo, cioè dell'osservazione dall'esterno, ponendosi nelle condizioni di puro narratore, che non sono di indifferenza o di curiosità, ma di partecipazione viva e totale al mondo rappresentato, di attivo appassionamento del destino dei personaggi, visti alla luce di una visione personale della vita. Perciò la lingua risulta anch'essa di stampo nuovo ed originale ed appare di colore dialettale perché fusa con il mondo da essa svelato, dove tutto ciò che è estraneo è scartato, e manca quindi la parola generica, approssimativa, astratta, quella cioè che è frutto di analisi e d'osservazione esterna.

¹ Sulla lingua del V. nei *Malavoglia*, cfr. una mia nota in « Ausonia », maggio-giugno 1961.

Appare, abbiamo detto, ma non è. Tolte nei *Malavoglia* le parole « sciara », « fariglioni », « Puddara » (messe peraltro in corsivo dallo stesso autore), e qualche nome di persona, il fondo linguistico è niente affatto dialettale, né morfologicamente né sintatticamente, e se l'andamento è nuovo, bisogna riportarne l'origine e il merito alla totale assenza di descrittivismo con la trita nenia che si trascina dietro e, in contrario, alla presenza di quel modo narrativo di presentare la realtà adoperato dal Verga nei suoi capolavori con tanta isolita potenza di ispirazione ed espressione.

L'originalità ispirativa è in rapporto immediato con l'originalità espressiva. Il Verga ha scoperto un mondo nuovo perché ha visto il mondo in maniera nuova, tutta sua, con la carica di tutta la sua spiritualità, che è ricca e profonda, e dà ampie risonanze musicali alla parola.

Così, egli può gettare nel cavo straordinariamente lavorato della sua prosa elementi svariati e portarli ad unità di linguaggio poetico, arricchendo le loro tonalità, allargandone il significato, ampliandone l'alone fantastico, potenziandone l'azione espressiva.

Abbiamo detto che nei *Malavoglia* il fondo linguistico non è dialettale. Ad apertura di libro abbiamo, e senza che il nostro orecchio ne venga offeso, parole lontanissime dal dialetto, come « sassi » e « adesso ». E poi vengono altre, tante, tante, di cui facciamo un breve elenco, a titolo esemplificativo.

Verbi: dipanare, imbozzimare, smaltire, abburattare, mulinare, gongolare, vogare, smoccolare, trillare, frugare, snocciolare, pigolare, picchiare, socchiudere, uccellare, razzolare, sommergersi, abbindolare, sobbalzare, origliare, trasalire, sciorinare, anaspere, biasciare, ammiccare, imbrunire, dondolare.

Sostantivi: òmero, uggia, stoviglie, desco, pànico, cencio, trucioli, desinare, bizza, burla, somaro, stormo, brocca, piuoli, cocca, avventori, ronda, zerbinotti, disputa, burrasca, scodella, mucchio, basto, rintocchi, convoglio, bighellone, sollecitudine.

Aggettivi: lacero, tremola, corrucciata, sgomenta, trafelata, scalmanato, inacidita, intrise, ingrullita, sudicio, restio, fesse, invischiato, arse, malfermo, brullo, cenciosi, barboglio, infermo, turchino.

Lo scrittore non si appaga di un vocabolo per la stessa cosa, adopera un sinonimo quando gliene appare la necessità o la convenienza. Così, accanto a « sassi » abbiamo « ciottoli » e « pietre »; accanto a « pancia » (usata per lo più con tono dispregiativo) abbiamo « stomaco » e « ventre »; accanto a « schiena » abbiamo « spalle », « dosso » ed anche « omero »; accanto a « cheta cheta » abbiamo « mogio mogio », « adagio adagio », « quatte quatte »; accanto a « cianciare » abbiamo « ciarlare » e « cicalare ». Ed ogni parola è al posto giusto, intonata al personaggio, all'ambiente, al momento. Anche le parole di derivazione letteraria, come le seguenti: « vel » (per ve lo), « tien-ti », « sapea », « ei », « cor », « doglia », « ruina », « poscia », « adunque » hanno un giusto tono; e i toscanismi come « ella », « mica »; l'articolo usato pleonasticamente e le parole meno vicine al dialetto dello scrittore come « cornamusa » (e non ciamella o zampogna », « picchiare » (e non « bastonare »). Parechi vocaboli sono di derivazione chiesastica come « sinedrio », « esorcizzare », « l'angelus », « deprofundis »; altre recano il sigillo storico d'una trasformazione sociale come « coscritti » « camerata », « codino », « reazionario ».

Nel *Mastro don Gesualdo*, passando dal povero ambiente di Acitrezza a quello più ampio e differenziato del grosso paese, la lingua si presenta più varia ed articolata, intonata ai diversi livelli di parlanti. Frequenti vi appaiono i latinismi, in bocca o dell'aristocratico don Ferdinando, che va conclamando il diritto della famiglia Trao di esser seppellita nelle tombe reali... *una cum regibus*; o del cavaliere Mèndola, che lascia cadere qualche frase latina con una cert'aria di disimpaccio in circostanza imbarazzante (« Intanto voi levatevi di mezzo, *causa causarum* »); o del puntiglioso notaro Neri che, pur di nuocere a mostro-don Gesualdo, gli fa l'avvocato contrario, *gratis et amore*; o del canonico Lupi, che entra in casa altrui come fosse in casa propria col cappello in testa, intronettendosi spavalamente nel discorso, senza tante cerimonie esclamando: *Lupus in fabula*; o del farisaico duca palermitano, che vuole elegantemente estorcere al suocero una procura generale... « una specie d'*alter ego*... », giù giù fino ai più bassi personaggi, come Ciolla, che con falso ossequio va ripetendo *Deo gratias! Deo*

gratias!, in casa della baronessa Rubiera prima di assestarle, con certe notizie allarmanti, un colpo mortale, o come Nanni l'Orbo, che adopera una frase di unzione liturgica (« *prosit* a loro! »), nel reclamare vettovaglie per la numerosa figliolanza (« -Don Gesualdo... qui c'è anche roba vostra. Guardate Nunzio e Gesualdo come vi somigliano! Quattro tumoli di pane al mese si mangiano, *prosit* a loro! »).

La forza creativa dello scrittore investe e fonde ogni elemento, solidificando il suo materiale in una realtà artistica inedita in cui tutto è nuovo, sia sotto l'aspetto spirituale sia sotto quello linguistico. Non giova rapportare la lingua dell'artista al dialetto, non solo perché largamente materata di elementi svariatisimi della miglior tradizione nazionale, ma anche e soprattutto perché il Verga se la formò in forza di una vigorosa fantasia che veniva alimentata da un profondo sentimento della vita e che alla parola donava capacità nuove di suono e di significato che sfuggono all'ostinato ricercatore di parallelismi lessicali.

Facciamo un po' attenzione ad alcuni segni, come l'esclamativo o l'apostrofo, adoperati dallo scrittore con intenti e modi diversi, secondo la situazione, e con effetti straordinariamente efficaci: ciò dimostra la sua grande finezza d'orecchio, la ricca fertilità della sua matrice linguistica. Esaminiamo il finale di due novelle, quello di *Cavallerie rusticana* e quello della *Lupa*.

« Turiddu annaspò di qua e di là tra i fichidindia e poi cadde come un masso. Il sangue gli gorgogliava spumeggiando nella gola e non poté profferire nemmeno: — Ah, mamma mia! ».

« Ei come la scorse di lontano in mezzo ai seminati verdi lasciò di zappare la vigna e andò a staccare la scure dall'olmo. La lupa lo vide venire pallido e stralunato, con la scure che luccicava al sole, e non si arretrò d'un sol passo; non chinò gli occhi, seguì ad andargli incontro con le mani piene di manipoli di papaveri rossi e, mangiandoselo con gli occhi neri. — Ah! malanno all'anima vostra! balbettò Nanni ».

Nella frase finale di *Cavalleria* si ha una invocazione in cui

la vibrazione maggiore deve cadere sul sostantivo che richiama l'unica immagine necessaria (« Ah, mamma mia! ») e perciò la forza dell'esclamativo si riversa alla fine, invece di poggiare sull'interiezione; nella chiusa della *Lupa*, invece, la pausa dell'esclamativo (« Ah! malanno all'anima vostra ») dà forza all'interiezione che è un gemito ed è un riepilogo musicalmente fantastico dell'allucinata tensione del personaggio che vien tratto, quasi ipnoticamente, al delitto.

Dopo questa pausa la voce esce rapidissima, balbettando una maledizione che suona come uno sfogo ed una definitiva liberazione.

Guardiamo ora all'uso dell'apostrofo. Padron 'Ntoni cerca di sapere qualche notizia di Lia, che è fuggita di casa. Si noti con quanto pudore, quasi precipitando le parole, allude alla fuga della nipote:

« È vero quella cosa che hanno detto di Lia? » chiese infine.

« No! — rispondeva la Nunziata con le mani in croce — no! per la Madonna dell'Ognina, non è vero! ».

« Egli si mise a tentennare il capo, col mento sul petto. Allora perché se n'è fuggita anche lei? perché se n'è fuggita? ».

E l'andava cercando per la casa, fingendo di aver perso il berretto; toccava il letto e il canterano e si metteva a seder al telaio senza dir nulla ».

« Lo sai? chiese infine; lo sai dove se n'è andata? ».

Ma quando Lia fugge dalla casa, lo scrittore, usando la stessa frase, distende i monosillabi perché rendano la lentezza dello sguardo commosso con cui egli accompagna la creatura sulla quale incombe una sorte crudele e inattesa:

« Lia uscì nel cortile e poscia nella strada e se ne andò davvero e nessuno la vide più ».

Una grande finezza linguistica consentì al Verga di cogliere i segreti di anime inedite e di variare in maniera sorprendente il ritmo della sua prosa, di allargare i confini del vocabolario. Alla ricchezza musicale di questa lingua bisogna fare ricorso per intendere tutto il valore degli avverbi verghiani, dei passati remoti e degli imperfetti, della famosa *e* e del non meno famoso *che* il cui uso è ortodosso e trova conforto nella particolare

musica data dal Verga al periodo, nella quale veramente diventa nuovo. Il procedimento del Verga, in fatto di lingua, consistè nel rifiuto dell'approssimativo e del classificatorio, propri del descrittivismo psicologico e naturalistico, livellatore di ogni singolarità umana e poetica, senza capacità di presa della realtà e di scoperta di nuovi aspetti di essa; esso non fu un procedimento di evasione, ma di approfondimento, non produsse una secessione, ma un acquisto.

ERMANNO SCUDERI

OSSERVAZIONI SUL TESTO DI ALCUNI PASSI DELLA *HISTORIA ECCLESIASTICA* DI BEDA

L'edizione, che Carlo Plummer ha fatto della *Historia Ecclesiastica* di Beda, meritatamente ha segnato un momento importante negli studi sul testo di Beda, come dimostra il fatto che la prima edizione del 1896 è stata riprodotta più volte, fino all'ultima che è del 1969¹. Proprio la conoscenza che Plummer dà di questo testo di Beda, con tutto il necessario corredo di varianti, permette di approfondirne lo studio con risultati che, a volte, spingono a modificare o a revocare in dubbio le stesse scelte di Plummer. Soprattutto alcune proposte di correzione sono relative a scelte, che l'editore ha operato sulla base di una concezione troppo rigida del « classicismo » del latino di Beda, nel contesto di una tendenza che al tempo suo e anche prima, era corrente fra i latinisti e li portava spesso a normalizzare grammaticalmente secondo i canoni della latinità classica i testi degli autori tardi, di cui curavano l'edizione. Ma sono criteri che la più approfondita coscienza linguistica dei nostri tempi non può più accettare: di qui l'opportunità di rivedere alcune scelte di Plummer nel testo di Beda.

Per comodità del lettore, ricorderò che tra i numerosi manoscritti che hanno trasmesso l'opera di Beda, Plummer si è fondato sui quattro più antichi, integrandoli anche se non sistematicamente con altri manoscritti secondari; i quattro più antichi sono: Cambridge Biblioteca dell'Università, Kk. V 16 = (M); Cotton, Tiber. A XIV = (B); Cotton, Tiber. C II = (C); Namur, Biblioteca comunale No. 11 = (N) tutti e quattro dell'VIII sec. Più sporadicamente Plummer fa riferimento a

¹ *Venerabilis Baedae Opera Historica* (C. PLUMMER), Oxonii 1969.

manoscritti secondari tra cui Harl. 4978 = (H_1); Biblioteca della Cattedrale di Durham (B. II 35) = (D); Cattedrale di Winchester Ms. 3 = (W).

Il primo punto che prenderemo in esame ² è II 18, p. 121₃₋₇ *quae per domini Gregorii exordia pullulat.... per praesentem nostram praeceptionem*: queste sono le lezioni di N e di altri manoscritti minori, che Plummer preferisce; ma $M C B D$ e la prima mano di H_1 recano rispettivamente *per.... exordio* e *per praesenti nostra praeceptione*. Quanto alla prima espressione, in D è stato eraso *per*, e nella seconda *per* è stato eraso in $C B D$, per rendere più classicamente corretto il passo, introducendo un ablativo strumentale. Ma nella bassa latinità *per* con l'ablativo è variamente attestato ³, e il fatto che questo costrutto è adoperato nel nostro contesto due volte a breve distanza e nei manoscritti più autorevoli, impone di considerarlo lezione originaria. Le correzioni *exordio* e *per exordium* furono certamente motivate dalle stesse preoccupazioni classicheggianti, che hanno spinto Plummer a preferire le lezioni *per exordium* e *per praesentem nostram praeceptionem*. A tale proposito va subito osservato che a qualcuno potrà sembrare difficile ammettere un costrutto di tipo così volgare (*per exordio*) in un autore come Beda, che ebbe forti interessi grammaticali e quindi era in grado di conoscere bene la normale costruzione di *per* + accus.

Questa considerazione va riferita anche ad altre lezioni, che discuteremo in seguito; ma si deve tener presente che tra Beda e il manoscritto originario dell'opera si interposero almeno due anelli intermedi: il monaco cui Beda dettava e il monaco che trascrisse calligraficamente il testo dettato. Proprio in uno di questi due punti di passaggio, che dobbiamo immaginare rappresentati da monaci per certo molto meno grammaticalmente sensibili di Beda, può essersi prodotto l'errore. In altri termini l'attenta osservazione della tradizione manoscritta

² Poiché nell'edizione del Plummer non sono indicate le righe delle pagine, userò come punto di riferimento l'esponente della nota, di cui discuto la variante.

³ A. SZANTYR, *Lateinische Syntax und Stilistik*, München 1965, p. 241.

spinge a considerare *per* e l'ablativo come lezione autentica; se si riterrà difficile ammettere un costrutto del genere in Beda, l'errore dovrà essere attribuito al monaco che scrisse sotto dettatura o a quello che trascrisse calligraficamente.

II 1, p. 75^s *ventis aereque*: tutti i manoscritti recano *ventis aerieque* e Plummer, sulla traccia di precedenti editori, ha normalizzato *aereque* ma per i motivi su esposti è indiscutibile che la lezione originaria sia *aerieque*⁴; III 30, p. 199, *coeperunt fana, quae derelicta erant, restaurare*: così Plummer con *B* e *C* e altri manoscritti, ma *M* ed *N* hanno *erat* invece di *erant*⁵. È ovvio pensare a un errore di questi due manoscritti ma si tenga presente che essi sono autorevoli, e che il costrutto soggetto neutro plurale e verbo al singolare, per quanto raro, è attestato nella bassa latinità⁶. Ci chiediamo allora se proprio questa *lectio* tanto *difficilior* non debba essere considerata originaria⁷, corretta poi negli altri manoscritti in *erant* ad opera di amanuensi, che avvertivano l'anomalia del costrutto.

III 22, p. 172, *baptizatus est cum eis a Finano episcopo in uilla regia, cuius supra meminimus, quae cognominatur Ad Murum*: così Plummer, ma tutti i manoscritti in luogo di *quae* tramandano *qui*. L'errore in Beda è sorprendente (si tengano però presenti le osservazioni avanzate sopra) ma esso è comune a tutti i manoscritti e per di più non è isolato, perché concordanze erranee, e quasi sempre in pronomi relativi, attestate da vari manoscritti, fra cui alcuni dei migliori, ricorrono più volte nella *Historia Ecclesiastica*; II 1 p. 76, *Sed et omelias euangelii numero XL composuit, quas in duobus codicibus aequa sorte distinxit*: in *M B W* si legge *quos*, in *N* *quod*⁸; II 12 p. 106,

⁴ Uno scambio *i e* è così banale e diffuso, che può benissimo essere riportato a Beda in persona, senza postulare l'intervento dei due intermediari, che abbiamo ipotizzato sopra.

⁵ In ambedue i manoscritti seconde mani hanno ristabilito il plurale.

⁶ Cfr. BULHART, in CCh LXIX 43-44 della prefazione.

⁷ Oltretutto, se si accetta come lezione originaria *erant*, si deve ammettere una fortuita coincidenza in errore di *M* ed *N*, che sono manoscritti fra di loro indipendenti.

⁸ Il *quod* di *N* non è altro che un tentativo di correggere in qualche

diuinae fidei calor eius intellegentiam tuarum adorationum frequentatione succendat: M C B¹ recano tuorum; II 17 p. 119₂ prae oculis affectum doctrinae ipsius, quem pro uestris animabus libenter exercuit, habetote: in M C leggiamo quod; III 14 p. 154₁₀ sepultusque est in secretario beati apostoli Andreae, quod rex Aedilberct... construxit: M C N¹ hanno quam, N² quem; III 25 p. 185₄ Sin autem dominica non proximo mane post lunam... expectabat eam: M N¹ C hanno eum; III 26 p. 189₃ episcopatus autem Scottorum, quem gesserunt in prouincia Anglorum: quam in M C N; IV 17 p. 244₈ iussitque quosdam e fratribus quaerere lapidem, de quo locellum in hoc facere possent: qua M.

Proprio la frequente ricorrenza di tali lezioni grammaticalmente anomale in alcuni dei manoscritti migliori, mi induce a formulare, sia pure con prudenza, l'ipotesi che proprio queste lezioni possano essere state quelle originarie.

* * *

In tutte le lezioni prese finora in considerazione abbiamo rilevato la presenza di *M*, manoscritto tradizionalmente considerato fondamentale. Plummer, pur riconoscendone l'importanza (cfr. p. LXXXIV), parzialmente la ridimensiona (p. LXXXIX) rispetto alla valutazione dei precedenti editori nel confronto col resto della tradizione manoscritta. Di conseguenza vediamo che la lezione di *M* spesso non è da lui accettata ma riportata solo in apparato: ma in alcuni di questi casi non mi sento di condividere la sfiducia di Plummer nei confronti di *M*. Adduco qualche esempio: III 15 p. 156₃ *Donauerat equum optimum antistiti Adamo, in quo ille quamuis ambulare solitus, uel amnium fluentia transire, uel si alia quaelibet necessitas insisteret, uiam peragere posset*: in *M* si legge *peragrar* che è nettamente *difficilior* e perciò è da preferire. III 21 p. 169₂ *et hoc post*

modo quos; ed è sintomatico che l'amanuense abbia fatto ricorso ad un neutro generico piuttosto che correggere quos in quas.

quinque annos sui episcopatus de hac uita subtracto: M H₁ recano *protracto*; tenendo presente che al tempo di Beda nei verbi composti il valore specifico della particella era già largamente obliterato e che il significato della parola si concentrava soprattutto nel verbo, *protracto*, che qui non differisce per significato da *subtracto*, si configura come *lectio* chiaramente *difficilior*. Perciò anche qui la lezione originaria potrebbe essere quella riportata da M. I 13 p. 28, *Aetius uir inlustris, qui et patricius fuit, tertium cum Simmacho gessit consulatum*: M reca *tertio* che è *lectio difficilior* rispetto alla forma più comune *tertium... consulatum*.

Ritengo sia da preferire la lezione di M, in quanto meno banale, anche a III 29 p. 198₂ *Itaque qui haec obtulit munera, de hac subtractus est luce, situsque ad limina apostolorum, pro quo ualde sumus contristati, cum hic esset defunctus*: in M si legge *cur*; e a IV 11 p. 227₁ *inuenerunt hoc mensura palmi longius esse sarcophago*: la lezione di M è *mensurae*.

* * *

Una delle caratteristiche più salienti di M, tra quelle che hanno impressionato sfavorevolmente Plummer, è la tendenza a omettere parole e intere frasi. Non c'è dubbio che parecchie di queste omissioni sono indiscutibilmente erranee. Per es. V 7 p. 293₁ *Quaeque patrum uirtus, et quae congesserat ipse / Caedual armipotens, liquit amore Dei*: M omette il verso da *uirtus* a *ipse* (successivamente il verso è stato aggiunto sulla linea); II 20 p. 124₆ *qui et ipse ex eo tempore*: M omette *ex*; III 5 p. 135₁ *et ad uerum canonicumque paschae diem translati*: M omette *diem*; III 8 p. 143₁ *multa quidem ab incolis loci illius solent... narrari*: M omette *solent*; III 11 p. 149₅ *Cum ergo ueniens illo loqueretur cum regina*: M e H₁ omettono *ueniens*; III 24 p. 179₁₀ *Ipse est locus, ubi occisus est rex Osuini*: la prima mano di M omette *locus*; IV 5 p. 202₅ *Verum pondus corporeae infirmitatis, ne episcopus fieri posset, obstitit*: *pondus* è aggiunto in margine da M; IV 12 p. 227₃ *Vt episcopatum... episcopatum Hrofensis ecclesiae pro Putta Cuichelm... accepe-*

rit: *M* omette *pro*; IV 15 p. 236₅ *iuuenis strenuissimus de regio genere Geuissorum*: *M* omette *genere*; IV 23 p. 264₁ *At ipse memor praecepti eius*: *M* omette *memor* (successivamente aggiunto in margine); IV 25 p. 271₃ *sed erant eis omnia communia*: *M* omette *omnia*; V 6 p. 288₄ *deficiente penitus omni membrorum officio*: *officio* è aggiunto in margine da *M*; V 9 p. 297₇ *quod in Hii insula multis diu Scottorum Pictorumque populis uenerabiles mansit*: *M* e *H*₁ omettono *Hii*. E si potrebbero addurre ancora altri esempi di questo tipo.

Eppure ancora più numerosi sono i passi in cui l'omissione di *M* non turba affatto l'andamento del discorso: solo per fare qualche esempio si confronti: I 12 p. 25₁ *Fracta est autem Roma a Gothis anno millesimo CLXIII suae conditionis*: *M* omette *suae*; II 1 p. 77₁ *libello quoque synodico, quem cum episcopis Italiae de necessariis ecclesiae causis utilimum composuit*: *M* omette *cum*; II 1 p. 94₅ *Ibi ergo perlatus obsequentum manibus episcopus coepit orando periculum infirmus abigere*: *M* omette *ergo*; II 16 p. 118₁ *Habuit autem secum in ministerio et Iacobum diaconum, uirum utique industrium ac nobilem in Christo et in ecclesia*, davanti a *ecclesia* *M* omette *in*; III 6 p. 138₆ *Nam cum interfecto illo in pugna, manus cum brachio a cetero essent corpore resectae*: *M* e la prima mano di *N* omettono *in* prima di *pugna*; III 12 p. 151₄ *Nec mirandum preces regis illius iam cum Domino regnantis multum ualere apud eum, qui temporalis regni quondam gubernacula tenens, magis... deprecari solebat*: *M* omette *quondam*; III 17 p. 160₄ *Contigit... ut... cum cuncta, quae poterat, ferro flammaque perderet, uicus quoque ille... flammis absumeretur*: *M* omette *ille*; III 21 p. 168₁₂ *Haec et de corporis eius incorruptione breuiter attigimus*: *M* omette *et*; etc.⁹.

Solo in pochi casi la caduta può imputarsi a omoteleuto o a inizio simile: III 25 p. 182₂ *Vnde merito mouit haec quae stio sensus et corda multorum*: *M* e *H*₁ omettono *merito*; IV 12 p. 226₆ *quorum unus... stantibus his, qui secum aduenerant,*

⁹ Cfr. III 25 p. 184₂; III 25 p. 185₃; IV 1 p. 201₁₂; IV 14 p. 238₂ IV 20 p. 251₃; IV 21 p. 256₃₋₄.

comitibus, et interrogantibus de statu eius, quem languentem uisitare uenerant, dixit...: M aggiunge solo in margine da comitibus a uenerant; V 21 p. 336^s ...erepta est; ipsa, in qua per resurrectionem Christi liberatus est a morte aeterna populus omnis Dei: M omette da ipsa in a est (successivamente aggiunto in margine); V 21 p. 345₁ Haec tunc Adamnano dixi, qui quidem quantum conspectis ecclesiarum nostrarum statutis profecisset, probauit...: M aggiunge in margine quantum. Vorrei a questo proposito far rilevare che le omissioni di M risultano molto meno frequenti e meno significative là dove Beda riporta ampiamente passi di altri autori: il che sembrerebbe favorire l'ipotesi secondo cui alcune delle omissioni di M non sono da considerarsi soltanto come sviste o errori dovuti a un amanuense ¹⁰.

Senza voler proporre una soluzione univoca per tutti questi luoghi, mi limito a indicarne alcuni in cui non solo l'omissione di M non nuoce al senso, ma l'aggiunta degli altri manoscritti ha tutto l'aspetto di una esplicazione, di una glossa inserita nel testo.

Per esempio II 5 p. 92₂ *Sed non multo tempore reges, qui praeconem a se ueritatis expulerant, daemonicis cultibus in-pune seruiebant: M omette reges. Il senso del passo senza reges, come lo dà M, s'intende benissimo, e reges mi sembra ricavato dal contesto precedente (p. 91 « Si non uis adsentire nobis in tam facili causa, quam petimus, non poteris iam in nostra prouincia demorari ». Et expulerunt eum, ac de suo re-*

¹⁰ Fra le omissioni spicca un gruppo omogeneo di ellissi del verbo essere II 15 p. 114, *Baptizatus est (est om. M) autem Eburaci die sancto paschae; III 7 p. 141, Non multis autem annis post abscessum eius a Brittonia transactis, pulsus est (est om. M) et Vini ab eodem rege de episcopatu; III 13 p. 153, Audiuius autem, et fama est (est om. M) creberrima, quia fuerit in gente uestra rex mirandae sanctitatis; III 17 p. 159₁₀ Hunc cum dies mortis egredi e corpore cogeret, completis annis episcopatus sui XVII⁹ erat (erat om. M) in uilla regia non longe ab urbe; III 26 p. 191, Vnde et in magna erat (erat om. M) ueneratione tempore illo religionis habitus; IV 27 p. 260₃ Visumque est omnibus caelestem ei a Domino concessam esse (esse om. M) gratiam. Nella maggior parte di questi passi l'omissione di est non turba il senso del discorso.*

gno cum suis abire iusserunt) e introdotto per rendere più palese chi fossero coloro che avevano espulso Mellito. Lo stesso ragionamento possiamo fare a V 19 p. 326, *Ibi ergo hiemem cum noua Dei plebe feliciter exigens, sic Romam ueniendi iter repetiit*: dove *ueniendi*, omesso da *M*, sembra essere stato introdotto per chiarire l'accusativo di movimento *Romam* appesantendo l'espressione, così come chiarisce ma banalizza l'espressione *aliquid* (omesso da *M*) di V 10 p. 299¹¹ ...*petieruntque ab eo, ut transmitterentur ad satrapam, qui super eum erat, eo quod haberent aliquid legationis et causae utilis quod deberent ad illum perferre*. A V 19 p. 328¹¹ *Cumque ita sine cibo et potu, sine uoce et auditu, quatrduo perseueraret, quinta demum inlucescante die... exurgens resedit* l'omissione di *die* di *M* è confermata da analoghe omissioni a V 21 p. 334² *Praecepit enim lex, ut pascha primo mense anni et tertia eiusdem mensis septimana, ia est a XV^a die usque ad XXI^{am}, fieri deberet*; V 21 p. 335² *VII ergo dies azymorum, in quarum prima eductus est populus Domini ex Aegypto*¹¹ e anche qui l'aggiunta degli altri manoscritti (e del margine di *M*) sembra fatta solo allo scopo di dichiarare meglio il testo, col risultato di renderlo anche più banale. Le stesse considerazioni suggeriscono III 29 p. 198¹ *Munuscula a uestra celsitudine beato principi apostolorum directa pro aeterna eius memoria suscepimus, gratiasque ei agimus*: *M* omette *ei*; III 4 p. 132³ *Monachus ipse episcopus Aedan, utpote de insula, quae uocatur Hii, destinatus... regendisque eorum populis praeerat; quae uidelicet insula ad ius quidem Britanniae pertinet*: *M* omette *insula*; e III 2 p. 129⁴ *In cuius loco orationis innumerae uirtutes sanitatum noscuntur esse patratae, ad indicium uidelicet ac memoriam fidei regis*: *M* omette *fidei*.

Tipica glossa, per rendere più particolareggiato il testo, appare a III 4 p. 133² *Qui locus, ad prouinciam Berniciorum pertinens, uulgo uocatur Ad Candidam Casam* l'espressione *ad prouinciam Berniciorum pertinens*, mancante in *M* (e successivamente aggiunta in margine). Considererei tale anche a IV 12

¹¹ La parola omessa è stata aggiunta in margine e l'omissione è stata sanata.

p. 229₁₅ *qui etiam post tres abscessionis Vilfridi annos, horum numero duos addidit antistites, Tunberctum ad ecclesiam Hagustaldensem, remanente Eata ad Lindisfarnensem* l'espressione *remanente...* *Lindisfarnensem*, mancante in *M* (e successivamente aggiunta in margine)¹². Quest'ultima però è diversa da tutte le altre, che sopra abbiamo considerato come glosse, perché qui viene aggiunta una notizia precisa non ricavabile dal contesto.

Consideriamo anche che *M* è isolato nell'omissione di quelle che ci sono apparse glosse, rispetto a tutto il resto della tradizione manoscritta. Avremo di qui una prova dell'interesse con cui il testo di Beda fu immediatamente letto e conseguentemente integrato in qualche espressione, che sembrava necessitare di chiarimento. In tal senso potremo spiegare anche l'ampia aggiunta di III 28 p. 195₁₀ *Vnde factum est, ut crescente per dies institutione catholica, Scotti omnes, qui inter Anglos morabantur, aut his manus darent, aut suam redirent ad patriam*, la cui omissione in *M*, nonostante la sua ampiezza, alla pari delle altre, non turba affatto il filo del discorso¹³.

Se si accettano queste mie proposte di lettura, il valore di *M* nell'ambito della tradizione manoscritta risulta molto maggiore di quanto non abbia considerato Plummer: in tal senso credo che si dovrebbero orientare ulteriori ricerche.

GIUSEPPINA SIMONETTI

¹² Non si può però escludere la caduta per omoteleuto del passo fra *Hagustaldensem* e *Lindisfarnensem*.

¹³ A questo proposito non trascuriamo che Plummer ammette che la recensione del testo tramandata da *M* e manoscritti affini, è, sia pur di poco, anteriore rispetto a quella tramandata da *C* e manoscritti affini (pp. XCIV - XCVII).

LE FONTI DEL *DE SPIRITU SANCTO* DI FAUSTO DI RIEZ

Il *De spiritu sancto* di Fausto di Riez ha attirato ben poco l'attenzione degli studiosi della dottrina trinitaria nel cristianesimo antico. Questo disinteresse si è ripercosso anche nella pregevole monografia che Weigel ha dedicato al vescovo reienese¹, dove del *De spiritu sancto* si parla poco e genericamente a pp. 83-84: l'opera vi è definita di non grande originalità e largamente tributaria dell'omonima opera di Ambrogio. L'affermazione che *parts of the work* erano state dedotte da Ambrogio era già stata anticipata a p. 33, in un contesto che tratta delle letture di Fausto. Queste affermazioni, che costituiscono vero e proprio luogo comune², vanno ridimensionate. Non intendo certo sostenere che con quest'opera Fausto abbia fatto lavoro completamente originale: dopo l'imponente fioritura della teologia trinitaria nel IV secolo, nel V non era possibile scrivere in argomento un'opera del tutto originale, come dimostra anche il *De trinitate* di Agostino, per larghe parti tributario della precedente speculazione cattolica in materia. Non esito però ad affermare che, posta la derivazione delle linee generali dello scritto di Fausto dal complesso di dottrina ormai diventato patrimonio comune della teologia cattolica, in tale ambito egli si muove con notevole libertà nella presentazione e nello svi-

¹ G. WEIGEL, *Faustus of Riez. An Historical Introduction*, Philadelphia 1938.

² È superfluo rammentare che di Fausto i patrologi, gli studiosi del dogma, ecc. studiano soprattutto la dottrina sulla grazia e il libero arbitrio, s'interessano talvolta dell'affermazione della materialità dell'anima (cfr. n. 9 e contesto), ma trascurano del tutto la dottrina trinitaria.

luppo degli argomenti, col risultato di scrivere un'opera che ha una fisionomia precisa nel panorama della letteratura occidentale in materia. Basti pensare che, a mia conoscenza, il *De spiritu sancto* di Fausto è l'unica opera di carattere trinitario scritta in Occidente che sembra rivelare conoscenza abbastanza approfondita della dottrina dei Macedoniani. Questa sola constatazione, con i problemi che solleva, avrebbe dovuto attirare l'attenzione degli studiosi sul nostro testo molto più di quanto non sia avvenuto. Ma di ciò tratterò in altra sede: qui preliminarmente intendo esaminare la documentazione ch'è stata proposta per avvalorare l'affermazione della scarsa originalità di Fausto e della sua larga dipendenza da Ambrogio, per vagliarne l'effettiva consistenza³.

La connessione, che Fausto fa (I 13) fra Ps. 45, 5 *Fluminis impetus laetificat civitatem dei* e Io 7, 38 *Qui credit in me, flumina de ventre eius fluent aquae vivae. Haec dicit dominus Iesus de spiritu, quem erant accepturi credentes in eum*, è stato fatto derivare da Ambr. I 16, 156-157. In primo luogo va rilevato che l'accostamento è piuttosto ovvio e si riscontra altrove: p. es., in Ps. Athan. *Trin.* XII, CC IX 200, sempre in riferimento allo Spirito santo⁴. Ma qui interessa soprattutto rilevare che ben diversi sono i contesti in cui sono inseriti rispettivamente i passi di Ambrogio e di Fausto: infatti il primo adduce i due luoghi scritturistici in un'argomentazione che tratta dell'identità di attributi di tutte e tre le persone divine: lo Spirito santo e il Figlio sono definiti dalla scrittura fonte e fiume, così come il Padre. Invece Fausto ha inserito i due passi biblici in un contesto che tratta della incircoscrittibilità locale dello Spirito santo, il quale contemporaneamente inonda della sua grazia (*fluminis impetus*) le chiese di tutta la terra. Perciò, senza negare

³ La documentazione sulle fonti di Fausto è prodotta da WEIGEL a p. 33 ss., sulle tracce di Petschenig e di Engelbrecht. Da quest'ultimo dipende Weigel soprattutto per il rapporto Ambrogio/Fausto.

⁴ Per la silloge di scritti ps. atanasiani riuniti sotto il nome di *De trinitate*, rimontanti alla fine del IV, inizio del V secolo, e per la maggior parte giuntici anche in una seconda redazione di poco posteriore alla prima, si veda L. DATTRINO, *Il De trinitate pseudoatanasiano*, Roma 1977.

che Fausto possa essersi ispirato ad Ambrogio per la connessione di Ps. 45, 1 e Io. 7, 38⁵, il modo con cui egli si è servito di questa connessione dimostra proprio la libertà con cui ha utilizzato questa sua possibile fonte.

All'inizio di II 1 Fausto ha certamente dedotto da Ambr. I 7, 86 la citazione di Lc. 4, 1 *Iesus autem plenus spiritu sancto regressus est ab Iordane*, in quanto la frase che immediatamente segue la citazione *quis igitur, nisi qui eiusdem esset plenitudinis, implentem omnia possit implere?*, ricorre perfettamente uguale nel passo di Ambrogio subito dopo la citazione di Luca. Mi sembra invece molto meno probante il raffronto ch'è stato istituito fra un passo che in Fausto segue quasi immediatamente il passo or ora addotto, *<nationes> integras implere perhibetur et inexhaustus atque in se plenus permanere dinoscitur*, e Ambr. I 7, 82 *Incircumscriptus igitur et infinitus spiritus sanctus, qui se discipulorum sensibus per separatarum divortia discreta regionum remotosque fines totius orbis infudit*. Infatti il concetto espresso da Ambrogio è quanto mai comune e trova riscontro in altri autori⁶, e per di più non corrisponde esattamente a quello espresso da Fausto, che non ha per oggetto l'incircoscrittibilità dello Spirito santo, già trattata in I 13, quanto piuttosto la sua inesauribilità. E a tal proposito va rilevato che anche la sicura derivazione da Ambrogio sopra riportata è inserita in un contesto che non corrisponde affatto a quello della fonte. Infatti Ambrogio inserisce la citazione di Lc. 4, 1 e la successiva osservazione in un contesto che tratta della universalità dello Spirito santo, il quale riempie di sé tutto l'universo: tema fondamentale per dimostrare la divinità dello Spirito e come tale ampiamente attestato⁷. Invece Fausto adduce il pas-

⁵ Si rilevi come ambedue gli autori si soffermino sulla connessione della *civitas dei* con le potenze angeliche, il che non appare nello Ps. Atanasio.

⁶ FALLER nell'apparato della sua edizione del *De spiritu sancto* di Ambrogio (CSEL LXXIX, p. 49) fa riferimento a DID. *Spir.* 6. Si veda anche BAS. *Spir.* 22, 53; 23, 54.

⁷ Cfr. ATHAN. *Serap.* 1, 26; PS. ATHAN. *Inc.* 19; BAS. *Adv Eunom.* III 4; PS. BAS. *Adv. Eunom.* V, PG XXIV 741.

so lucano per introdurre l'argomento secondo cui il fatto che lo Spirito santo si può trasfondere nelle creature, quali l'uomo Gesù, gli apostoli, tutto il popolo dei fedeli, è prova della sua incorporeità, vale a dire della sua divinità. Si tratta di argomento peculiare del nostro Fausto, perché fondato sull'affermazione che solo la divinità è perfettamente incorporea e che invece anche le creature razionali e spirituali, quali l'anima e gli angeli, che a confronto con i corpi sembrano incorporee, in realtà sono anch'esse sottilmente materiali e corporee. Com'è noto, Fausto ha trattato questo argomento, fondamentalmente dedotto da Cassiano⁸, soprattutto in *ep.* 3, provocando la reazione di Claudiano Mamerto⁹. Dello stesso argomento, esposto con maggiore brevità ma con non minore chiarezza, egli si è servito anche in *Spir.* II 1 per il fine specifico di dimostrare la divinità dello Spirito santo, come ricavabile della sua incorporeità, a sua volta ricavata dal fatto che lo Spirito santo pervade tutte le creature: vari passi scritturistici attestano che lo Spirito santo pervade Gesù, gli apostoli, le chiese tutte; solo un essere assolutamente incorporeo possiede tale prerogativa; ma assolutamente incorporeo è soltanto Dio; perciò lo Spirito santo è Dio. Risulta evidente che Fausto, pur ispirandosi per un punto particolare di questa argomentazione ad un passo di Ambrogio, ha introdotto tale suggestione in contesto completamente diverso da quello ambrosiano.

La citazione di *Amos* 4, 13 *ecce ego firmans tonitruum et creans spiritum* e la successiva argomentazione antimacedoniana, introdotte da Fausto a II 3, son fatte derivare da Ambr. II 6. 48-50. *Amos* 4, 13 fu addotto da coloro che impugnavano la divinità dello Spirito santo fin dall'inizio della controversia su questo argomento intorno al 360, come risulta dall'ampia argomentazione di Athan. *Serap.* 1, 4 sgg.; e si può dire che tutti gli scrittori cattolici impegnati nella controversia hanno trattato più o meno diffusamente questo punto¹⁰. Orbene, fra l'ar-

⁸ Cfr. soprattutto *Coll.* 7, 13.

⁹ Cfr. E. L. FORTIN, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle*, Paris 1959.

¹⁰ In armonia col contesto di *Amos* essi sostengono che in questo pas-

gomentazione di Fausto e quella di Ambrogio risulta in comune solo il particolare che, se il profeta avesse voluto indicare con spirito lo Spirito santo, non avrebbe posposto questo nome a quello del tuono (Ambr. II 6, 50; Faust. II 3, p. 137, 3 sgg. Eng.)¹¹. Ma in questo contesto Fausto adduce due argomenti principali: il primo è che non dobbiamo attribuire indiscriminatamente allo Spirito santo ogni generica menzione dello spirito che si trova nella scrittura, ma soltanto quelle in cui si parla di Spirito di Dio, di Spirito santo, ovvero *nisi adieceris aut operis aut proprii nominis dignitatem*. Si tratta di argomento che era stato proposto da Atanasio (*Serap.* 1, 4 sgg.) e variamente riecheggiato in ambiente orientale (cfr. Did. *Spir.* 3. 15)¹². Ambrogio non ne fa parola. Il secondo argomento fondamentale di Fausto deriva dalla *Hebraica veritas*, cioè dalla traduzione geronimiana del VT direttamente sul testo ebraico, dove in luogo di *pneuma/spiritus* dei LXX c'è il più esplicito *ventus*. Mi sembra che questo punto dell'opera di Fausto sia particolarmente significativo per dimostrare con quanta competenza e libertà il nostro autore, che abbiamo visto considerato quasi soltanto come un ripetitore di Ambrogio, abbia fatto uso di fonti svariate per il suo scritto.

A II 5 Fausto riporta un'obiezione dei Macedoniani: se siamo battezzati nell'acqua e nello Spirito e l'acqua è una creatura, ne consegue che lo Spirito, nominato dopo l'acqua, deve essere anch'esso creatura. Quindi la confuta rilevando che, essendo il battesimo partecipazione alla morte e alla resurrezione di

so *pneuma/spiritus* non significa altro che vento. Oltre il passo cit. di Atanasio, cfr. DID. *Spir.* 14 s.; BAS. *Adv. Eunom.* III 7.

¹¹ Questo argomento è anche in Ps. ATHAN. *Trin.* XII, CC IX, p. 201. Fausto ha anche in comune con Ambrogio la citazione di Ps. 10, 7, ma in forma non corrispondente (*ignis et sulphur et spiritus procellae* Ambr./*sulphur spiritus procellarum* Faust). Egli adduce anche Ps. 148, 8 e 47, 8, che non compaiono nel contesto di Ambrogio.

¹² Nel proporre questo argomento sia Atanasio sia Didimo insistono in modo particolare sulla presenza dell'articolo come indicativa che il termine spirito deve essere riferito allo Spirito santo. Ovviamente Fausto non ha potuto far suo questo particolare e si è dovuto accontentare delle altre specificazioni (*spiritus dei, spiritus sanctus, spiritus ubi vult spirat*).

Cristo, l'immersione del battezzando nell'acqua significa la morte, mentre il conferimento dello Spirito significa la resurrezione; il rinascere alla vera vita, che può esserci data soltanto da Dio. Quest'ampia argomentazione è stata fatta derivare da Ambr. I 6, 76, in cui la difficoltà proposta dagli avversari e la confutazione sono riportati molto in breve. A sua volta Ambrogio, come nota Faller nell'apparato dell'edizione del *De spiritu sancto*, si era ispirato a ben più ampia e articolata argomentazione di Basilio (*Spir.* 15, 34-35). Orbene, raffrontando tra loro i tre testi, risultano evidenti contatti fra Basilio e Fausto, che non trovano se non vago riscontro, o addirittura nessuno, in Ambrogio. Mi riferisco al concetto paolino che col battesimo partecipiamo alla morte e alla resurrezione di Cristo, concetto che Ambrogio sottace, limitandosi ad affermare *In aqua enim imago mortis, in spiritu pignus est vitae, ut per aquam moriatur corpus peccati, ...et per virtutem spiritus renovemur a morte peccati*, mentre è lungamente sviluppato sia in Basilio sia in Fausto con riferimenti espliciti ed impliciti a vari luoghi di *Rom.* 6¹³; e soprattutto al ricordo della triplice immersione del neofita nell'acqua, particolare anch'esso ricordato sia da Basilio sia da Fausto¹⁴ e invece assente in Ambrogio. La netta impressione che si ricava dal confronto a tre è che Fausto, al di là del vago riscontro con Ambrogio, dipenda in modo molto più consistente e diretto proprio da Basilio¹⁵.

¹³ Invece nel corso dell'argomentazione l'unico riferimento di AMBROGIO al fondamentale passo paolino è nell'espressione *corpus peccati* (*Rom.* 6, 6).

¹⁴ BASILIO osserva (PG XXXII, 132a) che il mistero del battesimo si compie per mezzo della triplice immersione e della triplice invocazione. Fausto, che ricorda anche l'invocazione allo Spirito santo, connette la triplice immersione con i tre giorni in cui Cristo rimase nel sepolcro.

¹⁵ Non sembra che Fausto abbia avuto apprezzabile conoscenza del greco, sì che dobbiamo pensare che egli abbia consultato il *De spiritu sancto* di Basilio in traduzione latina. In effetti, nel florilegio latino di passi di padri greci *Exempla sanctorum patrum*, opera di uno dei monaci sciti, è riportato anche un lungo passo del *De spiritu sancto* di Basilio. ALTANER, che ha studiato sia le traduzioni latine di Basilio sia la composizione di questo florilegio, prima (*Kleine patristische Schriften*, Darmstadt 1967, p. 414) considera non inverosimile che il monaco abbia attinto questo

A II 7 Fausto osserva che non è in condizione di servitù (e perciò di creaturalità) lo Spirito santo, *qui aeternam potest tribuere libertatem*, e conforta scritturisticamente l'affermazione con la citazione di *Rom.* 8, 15 *Non enim accepistis spiritum servitutis, etc.* Il passo di Fausto è stato messo in rapporto con Ambr. I 5, 62-64, ove è detto che noi siamo resi liberi *per spiritum*, con citazione di *Gal.* 4, 6-7 + *Rom.* 8, 22.19 in forma diretta, seguita dal riecheggiamento di *Rom.* 8, 14.16 *quos utique sancti spiritus gratia filios dei fecit*. In merito a tale riscontro osserviamo che Fausto è qui molto più vicino a Ps. Athan. *Trin.* XII, CC IX 165 e 192: in questo testo l'affermazione che non è servo lo Spirito santo il quale dona la libertà è fondata sull'esplicita citazione di *Rom.* 8, 15, proprio come in Fausto.

Da questa rapida analisi ben poco resta dei riscontri che Weigel adduce fra Fausto e Ambrogio. Possiamo comunque integrare il suo elenco con qualche altro passo in cui la derivazione di Fausto da Ambrogio sembra meno opinabile: è il caso di I 13 (p. 127, 7 sgg. Eng.) *Et ideo dicit deus: In diebus illis effundam de spiritu meo super omnem carnem* (*Act.* 2, 17 = *Ioel* 2, 28). *Adverte quod dixit: effundam de spiritu meo*¹⁶, *et non dixit: effundam spiritum meum, id est: tantum de eo, quantum possit mundus accipere, dispensabo*, che ricorre in Ambr. I 8, 92, perfettamente corrispondente e molto vicino nell'espressione¹⁷. Nello stesso contesto l'osservazione di Fau-

passo basiliano da una traduzione latina, come pressocchè tutti gli altri passi; successivamente (p. 502) si pronuncia a favore di una derivazione di questo testo latino dall'originale greco, ma soltanto perché non ha altra notizia di una traduzione latina del *De spiritu sancto*. Dal complesso del discorso di Altaner è chiaro che l'attuale nostra conoscenza delle antiche traduzioni latine di Basilio è tutt'altro che esauriente. Comunque nel rapporto fra Fausto e testi di autori greci è anche ipotizzabile la mediazione di Giovanni Cassiano, i cui scritti il nostro autore dimostra di conoscere bene: non abbiamo notizia di un contatto personale fra i due, ma nulla spinge ad escluderlo: cfr. WEIGEL, cit., p. 33 e 50.

¹⁶ ENGELBRECHT seclude da *adverte* fino a *meo*, ma senza motivi probanti.

¹⁷ Anche il contesto è simile: lo Spirito santo è diffuso su tutta la terra.

sto che lo Spirito santo *a patre egreditur nec tamen a patre separatur, emittitur et non amittitur* potrebbe derivare da Ambr. I 11, 120, così come la successiva citazione di Ps. 138, 7 *Quo ibo a spiritu tuo?*, addotta al fine di dichiarare l'incircoscrittibilità dello Spirito santo, ricorre per lo stesso fine in Ambr. I 7, 82¹⁸. A I 7 Fausto riporta la visione di Is. 6, 1 sgg., che Paolo (Act. 28, 35) aveva attribuito specificamente allo Spirito santo e Giovanni (12, 39) al Figlio, e puntualizza la triplice ripetizione di *sanctus* nel senso che *hic honor ad totam respiciat trinitatem*. Si tratta di argomentazione vastamente attestata in area cattolica al fine di dimostrare l'unità operativa e l'assoluta uguaglianza delle tre persone divine: le fonti sono soprattutto orientali¹⁹; in area latina per il primo punto dell'argomentazione si possono addurre Ps. Athan. *Trin.* XII, CC IX 189 sgg. e Ambr. III 22, 165-166; per il secondo punto, quello relativo all'interpretazione globalmente trinitaria del triplice *sanctus*, ancora Ambr. III 16, 109. Mi sembra perciò molto probabile che anche in questo punto Fausto si sia rifatto ad Ambrogio. Va comunque ancora notato che il contesto è peculiare di Fausto rispetto ad ogni possibile fonte: infatti esso tratta non soltanto dell'uguaglianza delle persone divine e dell'unità dell'operazione divina ma connette questo argomento con l'altro secondo cui lo Spirito santo è dotato di persona propria e non è *potentia paterna*, in un discorso in cui il peso è posto proprio sulla tensione fra distinzione e uguaglianza.

L'usuale libertà con cui Fausto fa uso delle sue fonti non permette di affermare con sicurezza l'influsso di Ambrogio in due argomentazioni molto importanti. A II 4 Fausto riporta l'obiezione macedoniana che faceva derivare l'inferiorità dello Spirito santo dal fatto che esso nella tradizione e nella liturgia veniva nominato soprattutto con l'espressione *in spiritu*, rispetto a *de (ex) patre* e *per filium*; e la combatte dimostrando

¹⁸ Cfr. comunque la stessa citazione nello stesso contesto in BAS. *Spir.* 23, 54, e anche in Ps. ATHAN. *Trin.* XII, CC IX 185.

¹⁹ Su questo punto vedi quanto osservo in *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1966, p. 491 ss.

che in vari passi della sacra scrittura le suddette preposizioni sono indifferentemente riferite ora all'una ora all'altra persona divina²⁰. Com'è ben noto, si tratta di uno degli argomenti più accuratamente discussi da Basilio nel suo *De spiritu sancto*, soprattutto nei cc. 4. 5. 25. 26. 27. 29. Da Basilio l'ha ripreso Ambrogio, che ne tratta con una certa ampiezza a II 9, 85-100 e III 11, 69-85. È difficile additare fra questi due testi la fonte diretta di Fausto, ch'è molto più breve e soprattutto indipendente, in parte, quanto ai passi scritturistici addotti a sostegno²¹. Il fatto che ricorra in Fausto e Ambrogio (II 9, 92) *Act. 17, 28 in ipso vivimus et movemur et sumus*, che mi sembra assente in Basilio²² potrebbe orientare ad additare in Ambrogio anche qui la fonte diretta di Fausto: ma non mancano motivi di incertezza.²³

Ancor più interessante è il caso di I 6, dove all'inizio Fausto propone l'interpretazione trinitaria di *Gen. 1, 1-2: In principio fecit deus caelum et terram et spiritus dei ferebatur super aquas. Pater auctor, aequaevum principium filius, superfluous aquis spiritus sanctus*²⁴. L'interpretazione trinitaria di *Gen. 1, 1-2* ricorre anche in Ambr. II *prol.*, 1 *De patre enim scriptum est: In principio fecit Deus caelum et terram; de spi-*

²⁰ Fausto adduce *Act. 17, 28; I Cor. 12, 8; Hebr. 9, 14; Rom. 5, 5; Io. 3, 6.8.*

²¹ *Rom. 5, 5* e *Hebr. 9, 14* non ricorrono, se non erro, nè in Basilio nè in Ambrogio.

²² *Io. 3, 6-8* e *I Cor. 12, 8* ricorrono sia in Ambrogio sia in Basilio.

²³ Infatti, se vogliamo affermare la derivazione di Fausto da Ambrogio, diventa difficile spiegare perchè egli citi *Io. 3, 6* nella forma *quod natum est ex spiritu, etc.*, mentre Ambrogio aveva adoperato *de spiritu*. Nello stesso contesto, a p. 143, 14 ENG., Fausto riporta *Rom. 11, 36 quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia* come *de trinitate dictum absolute*, cioè — dobbiamo pensare —, nel senso che ognuna delle tre espressioni preposizionali si riferisce indifferentemente a tutte e tre le persone divine. La stessa interpretazione del passo, ma molto più diffusa, è in AMBR. II 9, 90-92.

²⁴ Sulla tendenza degli autori cattolici operanti negli ultimi decenni del IV secolo ad interpretare in senso globalmente trinitario passi scritturistici prima riferiti soltanto al Padre e/o al Figlio, cfr. *La crisi ariana*, p. 489 s.

ritu est: Spiritus superferebatur super aquas.... dictum etiam de filio, quia ipse est qui discrevit inter medium lucis et tenebras (Gen. 1, 4). Come si vede, le due interpretazioni non coincidono ma divergono in un punto di grande importanza: Ambrogio vede l'azione diretta del Figlio soltanto in Gen. 1, 4, allorché ha inizio l'opera di ordinare la materia creata in Gen. 1, 1. Invece Fausto vede la presenza del Figlio già all'inizio nell'espressione *In principio*, e qui sarebbe superfluo rammentare l'antichità e l'autorevolezza di questa interpretazione²⁵, derivata dalla giustapposizione di Gen. 1, 1 e Io. 1, 1, che Fausto poteva leggere anche in August. *Trin.* I 12, 24. Proprio Agostino aveva proposto la globale interpretazione trinitaria, che leggiamo in Fausto, in *De Gen. ad litt.* I 6, 12; e forse di qui, direttamente o indirettamente, dipende il nostro Fausto, anche se non si può escludere del tutto una suggestione di Ambrogio, modificata nella presenza assegnata al Figlio, in conformità con l'interpretazione vulgata di *In principio*.

Nell'esaminare i veri e presunti prestiti di Fausto da Ambrogio abbiamo modo di individuare altre fonti del nostro autore. Per rendere più consistente questa constatazione e senza alcuna pretesa di esaustività, riportiamo qualche altro passo del *De spiritu sancto* che Fausto ha sicuramente derivato da altri autori.

Di seguito al passo di I 6 esaminato sopra Fausto riporta l'interpretazione trinitaria anche di Gen. 1, 26-28²⁶: *Sic enim habemus in Genesi: Et dixit deus: faciamus hominem, et iterum: creavit deus hominem, et tertio: benedixit ei deus. Dixit deus, fecit deus, benedixit deus. Propter tres personas ter iteratur una divinitas.* La fonte immediata di questo passo va additata in Ps. Athan. *Trin.* VII, CC IX 98, ove ricorre l'espressione *et dixit deus et fecit deus et benedixit deus*, cui va aggiunto un passo del I libro della stessa opera (CC

²⁵ Cfr. in proposito le pagine che NAUTIN ha dedicato allo studio dell'interpretazione di Gen. 1, 1-2 nel volume *In principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris 1973, p. 61 ss

²⁶ Cfr. l'op. cit. a n. 24.

IX 10) ove la stessa interpretazione è esposta in forma più distesa. Proseguendo nel discorso Fausto insiste sull'alternanza di singolari e plurali presenti in questo passo della *Genesi* (*dixit, faciamus, ad imaginem et similitudinem nostram* e non *ad imagines et similitudines nostras* né *ad imaginem et similitudinem meam*) per inferirne il rapporto fra unità di natura e trinità di persone. Sostanzialmente la stessa argomentazione ricorre nel già ricordato Ps. Athan. *Trin.* I, CC IX 10 sg., ma con riferimento soltanto al plurale *faciamus*. Invece l'argomento *imaginem/imagines* ricorre in Hil. *Trin.* IV 17-18, insieme con *faciamus*, e da Ilario è passato in Faustino (*Trin.* 7, CC LXIX 300 sg.)²⁷. In ambedue questi testi si tratta soltanto del rapporto fra il Padre e il Figlio, senza riferimento alcuno allo Spirito santo. Ad una di queste due fonti, cui si è ispirato del resto lo Ps. Atanasio, si potrebbe essere ispirato direttamente anche Fausto, contaminando questo influsso con quello dello Ps. Atanasio, da cui ricava l'interpretazione globalmente trinitaria del passo della *Genesi*.

In I 2, in relazione ai vari articoli del Simbolo, Fausto distingue nettamente i primi tre articoli, esprimenti la fede *nel* Padre, *nel* Figlio e *nello* Spirito santo, da quelli conclusivi introdotti senza la preposizione *in*: *Haec enim quae in symbolo post sancti spiritus nomen sequuntur, ad clausulam symboli remota in praepositione respiciunt, ut sanctam ecclesiam, sanctorum communionem, abremissa peccatorum, carnis resurrectionem, vitam aeternam credamus in deum, id est, ut haec a deo disposita et in deo constare fateamur*. La stessa distinzione, pur in forma un po' diversa e più distesa, ricorre in Ruf. *Exp. symb.* 34, e qui è da additare la fonte cui Fausto si è *recta* via ispirato²⁸. Rufino si era accontentato di dire che l'uso della

²⁷ Per *faciamus* cfr. AMBR. III 11, 85 ma in altro contesto. Si ricordi che alla lontana la fonte prima di questa argomentazione è in TERT. *Prax.* 12.

²⁸ Questo ultimo articolo del Simbolo è riportato da RUFINO così: *sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, huius carnis resurrectionem*. Fausto è già più completo: *santam ecclesiam, sanctorum communionem, abremissa peccatorum, carnis resurrectionem, vitam aeternam*.

(*credimus sanctam ecclesiam... in deum*), ma in sostanza afferma lo stesso concetto.

A I 10 Fausto osserva che *de patris et filii dispensatione* partecipano anche i pagani e i catecumeni, invece *de sanctificatione vero et infusione spiritus sancti* partecipano soltanto i battezzati, *purificati et spiritales effecti, apostolici etiam et apostoli ac toto spiritu ad martyrium praeeparati*. Questa distinzione ricorda il famoso passo del *De principiis* origeniano, in cui è detto che ogni essere razionale partecipa del Padre e del Figlio mentre invece lo Spirito santo è accordato soltanto ai santi (I 3, 7-8). Che effettivamente Fausto abbia qui tratto ispirazione dall'opera di Origene, che gli era facilmente accessibile nella traduzione di Rufino, risulta confermato dal fatto che poco oltre, nello stesso capitolo (p. 119 Eng.), egli ricorda, sulle tracce di Giovanni (*Io.* 14, 16; *I Io.* 2, 1), che sia il Figlio sia lo Spirito santo sono definiti nella sacra scrittura come paracleti, e osserva: *Paracletum, id est advocatum, quod ad personam filii respicit, sive etiam consolatorem, quod ad sanctum spiritum pertinet, una Graeci sermonis enuntiatio utrumque significat*. L'identica argomentazione, coll'osservazione che la stessa parola greca *significat* in latino *deprecatorem et consolatorem*, ricorre in Orig. *Princ.* II 7, 4, ovviamente nella traduzione di Rufino. Va comunque osservato non tanto che Fausto ha preferito *advocatus* a *deprecator*, quanto che egli ha addotto l'argomentazione origeniana al fine di dimostrare l'uguaglianza dello Spirito santo rispetto al Figlio, concetto del tutto estraneo al discorso di Origene²⁹.

È bastata questa rapida indagine, tutt'altro che sistematica, a dimostrare l'infondatezza dell'affermazione di Weigel di un Fausto privo di originalità nel *De spiritu sancto* e ripetitore di Ambrogio. Aver dimostrato che Fausto, lungi dal limitarsi a consultare soltanto l'opera ambrosiana, ha sentito l'opportunità di adire anche altre fonti, fra cui quell'Origene che al

²⁹ Anche nel *De gratia*, per l'interpretazione del passo dell'*Esodo* sull'indurimento del cuore del Faraone (4, 21; 7, 3), FAUSTO si è rifatto alla famosa spiegazione che ORIGENE aveva fornito in *Princ.* III 1: cfr. FAUST. *Grat.* II 1, p. 59, 10 ss.; p. 60, 19 ss. ENG.; ORIG. *Princ.* III 1, 10.11.

preposizione *in* serve a distinguere il creatore dalle creature: Fausto collega i due gruppi di articoli anche concettualmente tempo suo già era stato variamente condannato, già è sufficiente di per sé a rilevare in Fausto un certo piglio personale nell'affrontare l'opera. Tale giudizio risulta poi fortemente rafforzato soprattutto dalla constatazione, che più volte abbiamo avuto occasione di fare durante la nostra analisi, della libertà con cui Fausto si è servito delle sue fonti, adattandole a contesti molto diversi da quello originario. Ovviamente le linee fondamentali della sua esposizione ricalcano la dottrina cattolica ormai diventata tradizionale in argomento, così come prima di Fausto si erano comportati Ambrogio e altri scrittori occidentali: ma nell'ambito di tale linea tradizionale il nostro autore non ha rinunciato ad affrontare l'opera in modo personale, molto libero rispetto alle fonti e qua e là, in singole argomentazioni, anche originale.

MANLIO SIMONETTI

SULL'EPISTOLA DI PSELLO 44 SATHAS

L'*epistula* 44 Sathas¹ viene trädita con la medesima *inscriptio* τῷ μαρτορι Ξιφιλίνῳ sia dal *Paris. Gr.* 1182 su cui è basata, appunto, l'edizione di Sathas (= P, f. 200^r)², sia dal *Vatic. Gr.* 1912 (= V, f. 163^r)³; nel *Laurent.* LVII, 40 (= L, ff. 26^v-27^r)⁴ essa risulta, invece, diretta τῷ μοναχῷ Ἀντιπάτρῳ. Per quanto attiene alla tradizione manoscritta, i tre codici non recano differenze sostanziali. Il testo del *Paris.* presenta qualche omissione rispetto a quello di cui sono latori il *Vatic.* e il *Laurent.* Quest'ultimo appare preferibile, non solo perché rispecchia una tradizione abbastanza corretta, ma anche perché in qualche punto ci testimonia qualche lezione che, rispetto alle altre, ha, come vedremo, il pregio di presentarsi *difficilior*.

¹ K.N. SATHAS, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, Venezia-Parigi 1876, V, p. 276, édita, come tutto il volume, dal *cod. Paris. Gr.* 1182.

² Su questo manoscritto v. H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs*, I, Paris 1886, pp. 247-251, nonché A. MAYER, *Psellos' Rede üb. d. rhetorischen Character d. Gregorius v. Nazianz*, in *BZ* XX (1911) pp. 39-41; D. SERRUYS, *Note sur le manuscrit de Psellos: Parisinus 1182*, in *BZ* XXI (1912) pp. 441-447.

³ Su di esso v. P. CANART, *Codices Vaticani Graeci, Codices 1745-1962*, Città del Vaticano, I, 1970, pp. 651-664 e II, 1973, pp. LXII-LXIII.

⁴ A.M. BANDINI, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, II, Florentiae 1768, coll. 398-418. Per quanto riguarda, poi, le varie accezioni del termine μαρτωρ v. J. DARROUZÈS, *Recherches sur les Ὁφείκια de l'Église byzantine*, Paris 1970, *passim*.

Queste le divergenze fra i tre manoscritti:

Sathas, V p. 276

- r. 1 περιπόθητε ἀδελφέ PV om. L
 » 3 ἀπραγμοσύνης P ἀπραγμοσύνης καὶ τοῦ ἀσχέ-
 του περὶ τὰ ἀνθρωπικὰ πράγματα LV
 » δεῖ P χρῆ LV
 » 5 τοιαύτης P τῆς αὐτῆς L τῆς τοιαύτης V
 » 6 ἐπεὶ P ἐπεὶ σὺ LV

p. 277

- » 1 πάνυ P πάντῃ LV
 » 2 γάρ PV γάρ ἢ L
 αὐτὸς PV ἀπτῶς L
 » 6 μὴ P μὴ δὲ LV
 » 7 τὴν μέσην P τὴν μέσην σοι LV

Si tratta, come si vede, di varianti abbastanza giustificabili: omissioni più o meno cospicue o mutamenti dovuti a cattiva lettura o a banalizzazione, come nel passo (p. 277, 2 Sathas) in cui l'autore, stabilendo la diversa funzione del νοῦς e della ψυχῇ⁵, adopera, riferito al primo, il termine ἀπτῶς (= L), che in VP si trasforma in αὐτὸς.

Se, superato l'aspetto filologico dell'epistola, vogliamo affrontare quello storico, cercando di indagare quando essa è stata scritta e a chi era indirizzata, se, cioè, al di là del dato evenemenziale, si tentasse di « storicizzarla », inserendola in un preciso momento della vita di Psello, constatiamo che la questione diventa subito più complicata. Infatti, come si è visto, mentre i due manoscritti *Paris.* e *Vatic.* attribuiscono ad essa come destinatario Xifilino, il *Laurent.* la tramanda indirizzata al monaco Antipatro. La tesi più accreditata è che essa sia stata

⁵ Su tale questione v. anche l'ep. 191 KURTZ-DREXL su cui U. CRISCUOLO, *Sui rapporti tra Michele Psello e Giovanni Xifilino* in « Atti dell'Accademia Pontaniana » N.S. XXV (1975) p. 3 ss. Il passo ci sembra, in particolare, un richiamo a Basilio ep. II p. 6 s. ed. COURTONNE.

realmente diretta a Xifilino⁶. Ci sembra, tuttavia, che i dati interni su cui ci si può basare ai fini di tale identificazione non siano del tutto oggettivi e che siano, anzi, troppo vaghi per poter essere probanti: di sicuro si può dire che la lettera è indirizzata ad un monaco, come fanno fede la regola della σιωπή⁷, dell'ἀπραγμοσύνη, nonché il richiamo τοῦ ἀσχέτου περὶ τὰ ἀνθρωπικὰ πράγματα. Altro elemento certo è che, oltre al

⁶ W. FISHER, *Studien zur byzantinischen Geschichte des elften Jahrhunderts*, Plauen i. V. 1883, p. 22 s.; C. BONIS, Ἰωάννης ὁ Ξιφιλῖνος, ὁ νομοφύλαξ, ὁ μοναχός, ὁ πατριάρχης καὶ ἡ ἐποχὴ αὐτοῦ, Atene 1937, p. 86. Diversamente P. GAUTIER, *Éloge funèbre de Nicolas de la Belle Source par Michel Psellos moine à l'Olympe*, in « Byzantinà » VI (1974) p. 18, n. 8, il quale, fra l'altro, osserva: « ...nous doutons fort, quant à nous, que les lettres 37, 44 et même 101 Sathas soient adressées à Xifilin, comme le veulent Fisher et Bonis. Par exemple, dans le Laurentianus LVII-40, la lettre est adressée au moine Antipatros, et non au maïstor Xifilin ». Ma sulla *ep.* 36 Sathas v. quanto osservato da U. CRISCUOLO (*Note filologiche*, in « Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata » XXX (1976) p. 60 s.), il quale riconferma, attraverso un'analisi degli elementi interni, l'attribuzione a Xifilino operata dal Sathas, suo primo editore: l'epistola, mentre nel codice da questo usato (*Paris. Gr.* 1182) è anepigrafa, risulta, invece, indirizzata al giudice di Opsikion nel *cod. Laurent.* LVII, 40. Con tale lemma essa si trova pubblicata nell'edizione di KURTZ-DREXL, *Michaelis Pselli scripta minora*, II, Milano 1945, p. 317 s. Della medesima opinione è R. ANASTASI (*Bios praktikòs e bios theoretikòs in Psello*, in « Quaderni del Sic. Gymn. », II, Catania 1976, p. 57, n. 122), il quale osserva: « Argomento, a mio avviso decisivo, a favore dell'identificazione del destinatario è il fatto che il filosofo — servendosi della parabola evangelica degli operai chiamati a lavorare la vigna (*Matth.* 20, 1-16) — fa notare all'amico che non ha importanza, ai fini della ricompensa divina se egli arriva dopo in convento [...]. Con τριταίος Psello vuol chiaramente intendere che egli salirà all'Olimpo in un tempo successivo a quello del destinatario della lettera [...]. Tale precisazione, come è ovvio, Psello poteva usarla solo nei confronti di Xifilino, non con altri monaci estranei al patto esistente fra lui e l'amico ».

⁷ Sulla regola del silenzio, sullo scopo ed il significato di esso vi sono varie opinioni: per quanto attiene a Psello cfr., fra l'altro, U. CRISCUOLO, *Sui rapporti...*, cit., p. 3, n. 15. Per quanto concerne il valore che ad esso attribuisce un Padre della Chiesa come Basilio, è interessante un passo, che si trova in una epistola indirizzata all'amico Gregorio (VII, p. 21 s. COURTONNE), in cui si fa rilevare che, se è vero che

destinatario, anche lo scrivente è un monaco: Psello stesso fa, infatti, rilevare che [...] οὐχὶ τῆς αὐτῆς σοι καθεστήκαμεν προαιρέσεως;⁸ οὐκ ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἀρχῶν ἐπὶ τὰ αὐτὰ τέλη κοινῇ προήχθημεν; Ciò significa che il *terminus post quem* dell'epistola è da fissare nel 1055, anno in cui il nostro autore ha « scelto », per i motivi che sappiamo, la monacazione⁹. Ogni altra indicazione della lettera può fornire materiale per congetture, non per fatti oggettivamente validi. Se, infatti, ci si vuole soffermare sull'allusione pselliana ad una scelta basata su principî e fini comuni¹⁰ per sostenere che nel destinatario della missiva sia da ravvisare Xifilino e non un qualsiasi religioso, ci sembra volersi fondare su elementi discutibili, se non ambigui, e quindi suscettibili di diverse conclusioni. Se valutiamo un'altra espressione della lettera che a prima vista può anche sembrare caratterizzante, in quanto si fa menzione dei rapporti epistolari fra Basilio e Gregorio — i quali si servivano

la parola è impotente a soddisfare il desiderio di chi interroga, in quanto per natura essa è uno strumento troppo debole per servire alle idee, tuttavia, precisa Basilio, questa non è una ragione per passare sotto silenzio ciò che si desidera sapere.

⁸ Sul termine προαίρεσις v. la spiegazione che ne dà lo stesso Psello in *De omnifaria doctrina*, ed. L.G. WESTERINK, Nijmegen 1948, p. 42, nonché G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1969, s.v.

⁹ Per quanto concerne le spiegazioni che Psello dà della propria monacazione cfr. *Chron.* II, p. 65 ss. RENAULD; *Epitafio per Xifilino*, Sathas, IV, p. 437 ss.; *Epitafio per la madre*, Sathas, V, p. 61 ss. In realtà, Psello aveva cercato, rifugiandosi nella vita monastica, di ritirarsi in tempo dalla vita politica: egli vedeva, infatti, i pericoli che presentava la linea portata innanzi dal Monomaco negli ultimi anni del suo regno. Un'attenta analisi, sia in tal senso, sia sulla posizione assunta dal filosofo nei confronti dei suoi accusatori, viene fatta da R. ANASTASI (*Bios praktikòs e bios theoretikòs*, cit., *passim*), il quale fra l'altro rileva: « La morte del Monomaco, che egli vuol far passare per un *post quem*, viene interpretata dai cortigiani come un *propter quem*, al fine evidente di togliere al filosofo i meriti acquisiti con l'abbandono delle sue funzioni presso il basileus e con la resistenza alle sue minacce e lusinghe: il proposito è quello di rinserirlo tra i partigiani del morto e fargli subire la stessa sorte » (p. 49).

¹⁰ Sathas, V, p. 276, 5-6.

delle lettere per colmare il vuoto creato dalla distanza¹¹ — dobbiamo convenire che per quanto essa sia suggestiva e ben si attagli ai nostri due interlocutori — è un motivo, infatti, che ritorna nell'*ep.* 191 di Psello a Xifilino¹² — ci sembra, tuttavia, un'allusione un po' generica per essere ritenuta elemento probante, sia perché il richiamo ai Padri della Chiesa, e soprattutto a Basilio e Gregorio, sono così frequenti, da costituire un *topos*, sia perché Xifilino, anche se è da annoverare fra i sostenitori più rappresentativi della corrente contemplativa, non può certo esserne considerato l'unico. Tale « rimprovero » per l'eccessivo rispetto della *σωπῆ* si adatterebbe, dunque, molto bene a lui come a qualunque altro seguace di questa corrente mistica, di cui ci parla lo stesso Psello. Questi, infatti, scrivendo all'amico Xifilino (*ep.* 191 Kurtz-Drexl), rileva: « [...] ad alcuni degli uomini di Dio che stanno con te è piaciuto il più antico costume della filosofia e rispettano il silenzio reciproco; gli altri si compiacciono del bene della reciproca conversazione. Di questi i muti li dispongo fra i votati alla contemplazione, mentre ai ciarlieri, o a quelli che fanno uso della ragione, riconosco l'esercizio delle virtù pratiche »¹³. Dalla medesima si evince, inoltre, che è il nostro filosofo a non scrivere all'amico: « Io non so se mi comporto da filosofo, o carissimo e venerabilissimo fratello, trascurando il discorso con te e nemmeno man-

¹¹ « Ti persuadano di ciò i Gregori ed i Basili, così uniti dalle lettere da non esserci fra loro alcuna separazione » (Sathas, V, p. 277, 11-12). Sul motivo della lontananza-vicinanza fra i corrispondenti cfr. pure *ep.* 191 KURTZ-DREXL, alle pp. 215, 18-23; 216, 23 ss., ed *ep.* 273 KURTZ-DREXL, p. 317, 7 ss.

¹² « Gregorio (Nazianzeno) e Basilio (il Grande), i maestri della perfetta sapienza, accettando il discorso fra loro e scambiandosi mirabili lettere da lontano, non per questo si privarono della contemplazione, ma riuscirono ad essere ognuno per suo conto con Dio ed insieme fra loro » (trad. di U. CRISCUOLO, *Sui rapporti...*, cit., p. 3).

¹³ La trad. è di U. CRISCUOLO, *Sui rapporti...*, cit., p. 3 s. Sul problema inerente al *bios theoretikòs* e al *bios praktikòs*, oltre al già citato lavoro di R. ANASTASI (*Bios praktikòs e bios theoretikòs*, cit., *passim*), cfr. anche A. GARZYA, *Sul rapporto fra teoria e prassi nella grecoità tardo-antica e medievale*, in « Miscellanea Carbonara », Napoli 1974, p. 367 ss.

dandoti un saluto da lontano con lettera, o se compio un'azione scortese e confacente ad anime radicalmente diverse e completamente inconciliabili »¹⁴. Ciò non coincide con quanto è detto nell'*ep.* 44 Sathas, dove la situazione si presenta differente: è, infatti, Psello a rammaricarsi e del silenzio del confratello, e di essere da lui annoverato fra le fatiche inopportune; tiene anzi a precisare che non si sente di sostenere un soliloquio: « che dunque? visto che tu taci, chiacchiererò io? no, per la tua sacra anima!... ». Il tono della lettera, più che « impegnato », si può definire amichevole, anche se è leggermente ironico, specie là dove il nostro autore fa rilevare al suo corrispondente l'assurdità di tale posizione: « Non dare, pertanto, ordini al famiglio, non chiamare un servo e, qualora qualcuno ti faccia una domanda, mostrati afono come una quercia. Se poi ciò è superfluo per la σοφία e per la virtù, scegli la via di mezzo e non negarci due righe di letterina... »¹⁵.

Tutti questi elementi sembrano, tutto sommato, fragili e reversibili, al fine di confortare la tesi secondo cui nel destinatario della lettera sia da ravvisare Giovanni Xifilino. È vero che tale tesi sarebbe avvalorata dai lemmi del *Paris.* e del *Vatic.*, ma sappiamo che le *inscriptions* spesso non sono fededegne¹⁶,

¹⁴ Trad. di U. CRISCUOLO, *Sui rapporti...*, cit., p. 3.

¹⁵ Sathas, V, p. 277.

¹⁶ Così, ad es., la lettera 36 Sathas (= *ep.* 273 KURTZ-DREXL) riportata anepigrafa dal *Paris. Gr.* 1182 risulta (v. *supra* n. 5), nel *Laurent. Gr.* LVII-40, f. 56r, diretta al giudice di Opsikion (= CRISCUOLO, *Sui rapporti...*, cit., p. 29). Così, sempre nel *Paris.* 1182, f. 195v, c'è giunta anepigrafa, mescolata alle epistole di Psello, una lettera che tratta il tema dell'amicizia, che ritroviamo, altresì, nel *cod. Laurent. Gr.* (III) *Acq.* 39, f. 14v, diretta ad un tale Dione: nel *cod. Vind. Phil. Gr.* 342, f. 164v la medesima reca il lemma τοῦ Νικομηδίας εἰς τὸν Συναδῶν (cfr. G. KARLSSON, *Idéologie et cérémonial dans l'épistolographie byzantine*, Uppsala 1959, p. 16 s.). Sull'argomento cfr. anche il lavoro di P. GAUTIER (*Un recueil de lettres faussement attribué à Michel Psellos*, in *REB* XXXV (1977) pp. 100-106), in cui è da notare che nell'epistola n. 5 la parola ἀδελφός non implica affatto (GAUTIER, p. 100) che si tratti di un fratello « vero » di Psello. Sull'uso di ἀδελφός, tra l'altro, cfr. N. DUYÉ, *Un haut fonctionnaire byzantine du XI^e siècle: Basile Malézes*, in *REB* XXX (1972) p. 169; H. AHRWEILER, *La société byzantine au XI^e*

in quanto non sono apposte dall'autore, bensì da copisti, raccoglitori, revisori, lettori, ecc.: trattandosi per di più di epistole, come è il nostro caso, la confusione avviene con una frequenza maggiore. Il più delle volte, infatti, nelle lettere veniva cassato il motivo occasionale, nonché la parte riguardante aspetti strettamente particolari e personali, e si lasciava, invece, la parte generale, la quale, fra l'altro, veniva adoperata come un modello da imitare; ciò contribuiva ad una certa possibilità di equivoci, sia per quanto attiene alla paternità di esse, sia per quanto attiene ai destinatari¹⁷. Per l'*ep.* 44 Sathas l'unico manoscritto, fra i tre esaminati, che reca un lemma diverso è il *Laurent*. In proposito crediamo vadano fatte alcune riflessioni:

- a) come mai, qualora la lettera sia giunta già intestata al copista del *Laurent*. (o a quello del suo antigrafo), questi abbia cambiato il lemma τῷ μαΐστορι Ξιφιλίνῳ in τῷ μοναχῷ Ἀντιπάτρῳ
- b) se ammettiamo che essa sia, invece, arrivata anepigrafa, come giustificare il fatto che qualcuno (o copista, o lettore, o revisore...) abbia pensato di completarla attribuendole come destinatario proprio il monaco Antipatro, nome che ci sembra sotto ogni profilo *difficilior*.

E ciò perché, a prescindere dal fatto che non si tratta di un nome molto comune¹⁸, di una corrispondenza fra Psello e

siècle, in TM VI (1976) p. 109. Sull'acribia da porre nell'accettare le *inscriptiones* e sulla fiducia da accordare ad esse v. CH. ASTRUC, *Une fausse attribution réparée (L'opuscule de Psellos εἰς τοὺς λέγοντας ὅρον εἶναι θανάτου restitué à Théofilacte Simokattés)*, in TM V (1973) pp. 357-361. Infatti, tale opuscolo nel cod. Oxon. Bodl. Gr. Holkam. 29, ff. 128v-134v era attribuito a Psello (= P. JOANNOU, in BZ LI (1958) pp. 1-14) e nel cod. Hierosol. Gr. 108, ff. 7-10v a Teofilatto Simocatta (= L. WESTERINK, in « Studi in onore di Vittorio De Falco », Napoli 1971, pp. 533-51). Tale attribuzione è, come dimostra Astruc, insostenibile in base all'esame degli elementi interni.

¹⁷ G. KARLSSON, *Idéologie et cérémonie...*, cit., *praesertim* p. 16 s.

¹⁸ Non abbiamo notizie di una corrispondenza fra Psello ed un per-

Xifilino si poteva essere a conoscenza, sia per il fatto che fra i due vi fu uno scambio di scritti sotto certi aspetti vivace, sia perché Xilifino non poteva certo essere ritenuto un personaggio di secondo piano se consideriamo il posto che occupava nel contesto politico, religioso e culturale della capitale; fu, infatti, nomofilace¹⁹ e successivamente patriarca di Costantinopoli. Per di più egli appare legato, in notevole misura, alle vicende della vita pselliana²⁰. Di un monaco di nome Antipatro, così importante, da potere suggerire al copista qualche aggancio con Psello, invece, non sappiamo nulla. Quindi, mentre appare probabile, o almeno ipotizzabile, il passaggio da Antipatro a Xifilino, il contrario sembra più sospetto.

Ci sembra, comunque, che non vada esclusa qualche altra ipotesi:

- 1) che la nostra lettera, anepigrafa, fosse andata a finire in un gruppo di lettere dirette a Xifilino e, successivamente, per un errore, si sia ritenuta effettivamente indirizzata al medesimo;

sonaggio di tal nome. Per quanto non si tratti di un nome frequente, un S. Antipatro figura anche nel Synassario della Chiesa di Costantinopoli ed anzi nei Menei il synassario metrico gli ha consacrato un distico (H. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, in *Acta Sanctorum, Propyleum ad Acta Novembris*, col. 748, 1.18, nonché *Acta Sanctorum, jun.*, t. III, p. 179).

¹⁹ Sulle funzioni previste per il nomofilace v. il testo della *Novella* (= A. SALAC, *Novella constitutio saec. XI medii quae est de schola iuris Constantinopoli constituenda et legum custode creando a Joanne Mauropode conscripta, a Costantino IX Monomacho promulgata*, Pragae 1954). Sulla data di essa v'è una certa disparità di opinioni: da recente J. LEFORT (*Rhétorique et politique chez Mauropus*, in TM VI (1976), *praesertim* pp. 279-280) sostiene la data del 1046-47; contro la validità di tale ipotesi v. R. ANASTASI, *Su Giovanni di Euchaita*, *supra*, p. 44 ss.

²⁰ Per tali scambi, spesso «vivaci», abbiamo varie testimonianze. Essi si colgono perfino nell'*Epistafio per Xifilino*, (Sathas, IV, pp. 421-462) - il quale, purtroppo, è ancora pubblicato sul solo cod. Paris. 1182, in cui manca la parte finale, contenuta, invece, nel Barber. Gr. 240 (v. P. CANART, *Nouveaux inédits de Michel Psellos*, in REB XXV (1967) p. 50) - oltre che nelle varie epistole che i due si sono scambiate: la più significativa è stata riedita con commentario da U. CRISCUOLO (*Epistola a Giovanni Xifilino* [Byzantina et Neo-Hellenica Neapolitana], Napoli 1973).

- 2) che si sia verificato il caso contrario, vale a dire che la lettera in questione, diretta a Xifilino, sia andata a finire in una raccolta, magari non pselliana, contenente scritti ed epistole indirizzate ad un personaggio di nome Antipatro: si tratta di una ipotesi teoricamente verisimile, ma un po' più macchinosa della precedente.

Come si vede, per quanto concerne la nostra lettera si può fissare solo il *terminus post quem*; per tutti gli altri dati ci si muove, invece, nel campo dell'opinabile e le conclusioni che si possono trarre, non essendo tali da imporsi per chiarezza e oggettività, sono da ritenere provvisorie e suscettibili di ulteriori approfondimenti. Tuttavia, qualora volessimo spingerci al di là di una prudente acrisia, ci sembra che vada accordata al *cod. Laurent.*, almeno in questo caso, maggior fiducia rispetto agli altri testimoni, sia perché la sua tradizione testuale si presenta poziore, sia perché un lemma *difficilior* è meno sospetto di inquinamenti.

MARIA DORA SPADARO

DE MINERVAE NIMIA (UT NONNULLIS VIDETUR)
IN AJACEM IRA

Sunt quibus apud Ajacem Sophocleum Minerva magis justo saevire, Ajax ipse minus graviter peccavisse videatur, quam qui tam gravi poena ulciscendus sit. At Sophoclis cives, in medio quinto saeculo, Minervam eximio studio venerabantur, utquae cives, qui unam tribum nomine Ajacis honestarent. industria augeret, potestatem plebis confirmaret: Ajax autem, qui deam et matris et virginis officio fungentem, aspernari videretur, insolentiam erga deos, superbiam erga cives, exercebat. Cum contra deam peccavisset, brevi furore, at exitiali, multandus erat: at propter egregia in universae Graeciae causam merita, gloria aeterna fructurus erat, necnon apud ipsius Minervae cives, qui uman tribum nomine Ajacis honestarent.

Posteros autem Ajacis eisdem ferme meritis, eisdem peccatis insignes fuisse apparet: Miltiades, Cimon, Thucydides Melesiae filius, cum de re publica bene meriti essent, a plebeiis, quos nimia quadam superbia contempserant, pecunia vel exilio multati erant; quin etiam Thucydides templum Minervae nimis sumptuose adornatum crimini Periclem dabat. Melesiam ipsum a Pindaro, optimatum fautore, Ajacis alaudatore, Ulixis obtrectatore, laudatum esse scimus; Sophocles contra Ulixen sapientem et misericordem, tamquam Periclis similem, monstrat. Gentem enim bene de civibus, et de universa Graecia, meritam extirpari non decebat: quam ob causam Eurysacen, gentis spem (nam alterius filii, alterius in Salamine relictæ conjugis, nulla mentio apud Sophoclem; Tecmessam alienigenam, ut alias Olori Thracii filiam, genus Ajacis per Eurysacen Philaei, ut ait Pausanias, genitorem, genus Ajacis produxisse negari non potest) auctor noster, ut infantem fatalem, in scaenam educit.

Gentem igitur Philaidarum, et forsitan alios quoque optimates Atticos et milites gloriosos, nonnunquam ob adrogantiam condemnandos, at plerumque ob egregia in rem publicam merita honorandos, et omnino si forte peccarent, misericordia dignos, poeta monstrat.

ATHENE, ATHENS, AND THE *AJAX*

The ordinary reader of the *Ajax* probably feels that Sophocles' Athene is as cruel, and as disproportionately vindictive, as the Aphrodite in Euripides' *Hippolytus*, and perhaps more so. On a crudely anthropomorphic view, that judgment is not easy to disprove, and we should admit that, even for the fifth century, a crudely anthropomorphic view should not be automatically ruled out of court we might consider, for example, Pindar's astonishing attempt to rewrite one of the best-known myths simply in order to clear Demeter of gluttony; and that a poet with anthropomorphic views need not be suggesting anything but the authoritarian, and rather pessimistic, doctrine that the ways of Providence are not to be questioned. The same doctrine may, of course, be seen in *Paradise Lost*, and in the Book of Job; but these works both end with a message of hope, and they can both be interpreted without crude fundamentalist over-simplifications. So it is with the *Hippolytus*, and so, I submit, it is also with the *Ajax*.

The *Hippolytus* is now commonly interpreted (or perhaps one should say, explained in an idiom acceptable to twentieth-century Christian, or post-Christian, terminology) as a statement that sex is a dangerous force, especially if it is suppressed. Similarly, Ajax' offence against Athene, and his punishment, may be better understood if we understand that Ajax' repeated blasphemy against Athene is more than the casual cynicism of a military man. It will help us, though it will not be absolutely necessary, if we try to identify with the Athenian audience, to the extent of feeling about Athene as they would have felt.

Athene protected Athens from invasion; she shielded its political liberty and its economic welfare. She was the patron of its craftsmen no less than of its warriors; as guardian of Erechtheus, she was a mother-figure as well as a virgin-figure; and although her shield and her spear protected Athens from the enemy, her real gift was the olive, that symbol of peaceful agriculture and bloodless competition, which had proved stronger than the horse and the trident of aggressive aristocratic militarism, « the ornament of over-rich ostentation » and « that plague which shakes the earth, the spear with three points ». Almost a feminist goddess; but her helmet, her shield, and her spear-point, visible as one rounded Cape Sunium, could warn potential aggressors, and reassure her citizens, that there was no lack of masculinity in the Goddess' city.

How, then, would an Athenian audience feel when Ajax blasphemed her?

We may note that blasphemous heroes were not uncommon in heroic legend; though they did not often go unpunished. Ajax' namesake suffered terribly for the same offence against the same goddess; there are indications that Diomedes' domestic misfortunes originated in his contempt for Aphrodite; the most outstanding instance is perhaps Capaneus, who deliberately equated himself with Typhoeus and who, like his model, was struck down by lightning.

Military blasphemy of this kind is a different thing from the intellectual scepticism of a Protagoras or the calm humanism of a Pericles. It has been pointed out that a later *contemptor divom* did not deny or doubt that the Gods existed, but simply felt — naturally, perhaps, in a Heroic Age when established systems were crashing in ruins round his head — that his own right hand was a safer protection than the Everlasting Arms. It is, of course, a supreme form of *Hubris*, socially destructive, and morally reprehensible, in proportion to the status and power of the person who displays it. A hero with *sophrosyne* might well be an Augustus; a hero without it was only too likely to become a Caligula.

This might be said of any hero who blasphemed any Deity; and Ajax had in fact blasphemed several of them. But by bla-

spheming Athene he was, in effect, rejecting the laws, and the tenderness, of the city-state; he was accepting, and enjoying, a situation which knew « no law except the sword, unsheathed and uncontrolled ». Any hubristic blasphemy called for punishment, since God is not mocked; but a sympathy which might be extended to a Prometheus, or even to a Typhoeus, who had risen against an over-domineering father-figure, would certainly be forfeited by a hero who rudely rebuffed the loving and protective Athene. It is true that the Athene in the Prologue does not appear in her most lovable aspect, to us at least; but a society deeply committed to Athene, and asserting the principle of vengeance more frankly than our own society does, might have seen it differently from us, differently even from the cautious and tolerant Odysseus. (After all, some readers of *Exodus* have been known to feel some qualms about the sufferings of the Egyptians).

If, for the moment at least, we assume that Athene's indignation is, by fifth-century standards, justified, and make the further assumption — reasonable, I think, in tragedy — that the Prophecy is authentic, we may make the following deductions.

The wrath of Athene is justified; but, like the offence which caused it, it is limited, both in time and in space. (Perhaps those of us who condemn pagan deities for cruelty or vindictiveness might remember that many better men than ourselves have accepted, literally and unquestioningly, a Deity who can sentence millions to eternal torment as punishment for one act of primal disobedience; no Sophoclean deity was ever so cruel as that). Temporally, the wrath will work itself out after twenty-four hours; spatially, it is inoperative within Ajax' hut — that is, where Ajax can be saved from his hubristic self by the love of Tecmessa and the loyalty of his comrades.

If, then, we may assume that Ajax is sane until he leaves his hut, we may presumably accept that he is sane when he makes his speech of renunciation (lines 646-692); that he means what he says; that his views as there expressed are the views appropriate to a hero who has done wrong, but means to atone for it, and to do better in future; and that he is not, for what-

ever motive, spinning an elaborate deception. The fact that eminent scholars have believed in an elaborate deception on the part of the least elaborate and most straightforward dimwit in the Achaean camp (one might as well suspect Sir Leicester Dedlock of forging a will, or the Reverend Josiah Crawley of poisoning Mrs. Proudie) indicates that Sophocles has been too bold with his *peripeteia*, and that the two panels of the diptych are too shockingly contrasted for us, and perhaps for the original audience, to appreciate the author's intentions.

Ajax in his madness (lines 815-865) unsays most of what he has said in his sanity; and, unlike deliberate conspirators (for example, Aeschylus' Clytemnestra) he does not explain that he has been lying, and why. His speech of renunciation, the voice of sanity, moderation, *sophrosyne*, might as well have remained unspoken; even his loyalty to the panhellenic cause is abandoned. Perhaps a more rational man might have realized that the curse of lines 835-844 might be made more effective if he actually went over to the enemy, as so many fifth-century Greeks with grievances like his were to go over to Persia, or later to defect to the enemy in the Peloponnesian War; such conduct might not have been inconsistent with madness, but, as we will later see, it would have been inconsistent with the character of Ajax.

The whole madness-speech shows a return to his earlier hubristic egotism. The sane Ajax seems to have dimly realized, as Sophocles realized less dimly, that the old-fashioned Ajax-type hero was as obsolete as the body-covering shield that he dragged anachronistically into the *Iliad*; times and seasons changed (670-676), and it was now time for an independent-minded adventurer to submit, at least, to the discipline of an organized army (666-7), as Hotspur would have submitted to Henry IV. But some of his conduct had been intolerable even by the standards of the body-shield era; Telamon himself had warned him (764-5) against hubristic blasphemy. In his new madness, he still realizes that the world of the Atridae, not to mention the still newer world of Odysseus, is no place for the old Ajax; but instead of altering the old Ajax, he destroys him, with the hope that, like Samson, he may be destroying his

oppressors too. It is, I think, significant of his total, though temporary, disaster that even his dying curses, contrary to the conventions of both epic and drama, are ineffective.

The Ajax, like so many other fifth-century tragedies, is a document of changing times. In the *Oresteia*, Athene supersedes the Erinyes, Law supersedes the Vendetta; in the *Prometheia*, wisdom and compassion, after a long and agonizing struggle against Authority, are at last reconciled to it; in the Theban plays, a dynasty under a curse exterminates itself, like the barons in the Wars of the Roses, leaving at least a hope that a better world is to rise from the ashes; Sophocles' own *Antigone* adds the point that, though treason against the community is unforgiveable, the new rulers cannot afford to disregard either public opinion or decent conventions about respect for family loyalty and humanity towards the dead. The Ajax type was not uncommon in Athenian literature, whether theated sympathetically as by Plato in his portrait of the *thymoeides aner* or caricatured, as in the person of Lamachus in the *Acharnians* or the *milites gloriosi* of the New Comedy. It is usually shown that unhampered activity by this kind of person is incompatible with civilized existence. In the earlier tradition, a Tityos, a Phlegyas, or a Porphyryon is shown quite simply as an enemy to God and Man; but in fifth-century Athens, Sophocles makes the point more subtly: the Ajax-type has its undoubted virtues — but it is now out of date.

That is, I think, the real failing of the Sophoclean Ajax, more so even than his ill manners, his *hubris*, or even his blasphemy. Ajax, like his body-shield, is in the wrong century. The past may have belonged to Ajax (at least, if he could have refrained from blasphemy), as it had certainly belonged to Heracles and to Telamon; the future may belong to Odysseus; the present clearly belongs to the Atridae.

It is interesting to see the mirror-image of this idea in Pindar, a man who lived in the wrong century if any man ever did. To Pindar, there is nothing anomalous or unsatisfactory about the idea that an aristocratic civilization may last more or less for ever, with all human effort being concentrated on glorifying oneself and humiliating one's rivals. There are, of

course, two reservations: sport is better than war, because war causes more suffering than one would wish even for one's rivals, let alone the danger to oneself and to one's dynasty; and secondly, one must know when to stop. To try to exceed one's station will probably not threaten the social order, which is strong enough to look after itself, but it will lead to disaster for the person who tries it. For Pindar, Ajax, though a living anachronism to Sophocles and perhaps even to Homer, can do no wrong, and Odysseus can do no right. Even Pindar cannot justify what Ajax did in his madness; so he simply says that it did not happen. Intellectuals like Homer rallied round Odysseus who one of their own kind (*Nemean Odes* VII, VIII); Ajax committed suicide, and Odysseus was glorified by « untruths and winged cunning », « evil-working slander » — by Odysseus, or by his later encomiasts?

Pindar's admiration for Ajax helps us in another way too. The name of Ajax suggests to him not *aiai*, lamentation, but *aietos*, Eagle; it also suggests the isle of Aegina, of which Ajax is patron. And just as the Sophoclean Ajax went out of his way to pay a compliment to Athens in line 861, so Pindar has nothing against Athenians as such, and has indeed incurred some trouble by speaking too enthusiastically about them. But what Athenians does Pindar like best? Who is his favourite Athenian?

The answer is, surprisingly, Melesias.

This brings us to the second part of our theme.

Melesias, known to Pindar as a wrestling-instructor, is best known to us as father of the right-wing politician Thucydides, who, like his kinsmen Miltiades and Kimon, claimed descent from Ajax. It may be noted that, at least by Sophocles' reckoning, they were also descended from Eurysaces, and thus from Tecmessa; the nebulous figure of Philaeus' Athenian mother figures nowhere in Ajax' thought or valedictions, and Tecmessa is everywhere. Philaeus' Athenian mother, said on rather inadequate grounds to have been authenticated by Pherecydes, may we have been invented to clear the fifth-century Philaids from the stigma of Trojan blood; Pausanias preserves the more natural view, that Philaeus is the son of Eurysaces.

If we accept this, the second half of the diptych involves a real *agon*. The question is, not simply whether Ajax is to get heroic honours, a question only of interest to those who identify with Ajax, but whether there is to be any future for the Philaidae; a question of dynastic politics which Athenian spectators might well find interesting, and which would give Eurysaces a significance outweighing his muteness. (Wiser than Euripides, Sophocles does not encourage his stage children to talk). Like the Dauphin's son in *St. Joan*, « a horrid little boy » who hates his father but is destined to grow up to be Louis XI, and the not spectacularly interesting Fleance in *Macbeth*, Eurysaces is of interest as an essential link in a dynasty.

The survival of this dynasty is ensured by, of all things, the eloquence, and the humanity, of Odysseus. Odysseus is not less humane because, when arguing with Agamemnon, he has to use *argumenta ad hominem*, and to imply that he is acting from self-interest (lines 1365-7), much as Athenian ambassadors to Sparta in 432 try to defend Athenian foreign policy, not on the generous grounds which made Athens protect the weak and the poor whenever she could conveniently do so, but on grounds, comprehensible to Sparta, of legitimate self-interest and natural *philotimia*. Once Ajax is given (in effect) heroic honours, once Teucer and Tecmessa can rely on protection from Odysseus and, at least, tolerance from Agamemnon, the future of the Philaidae is assured; and, with the natural oscillations of fortune and changes in social patterns which Ajax has recognized in his sane moment, the characteristics of Ajax, and the elements of this tragedy, will play themselves out again through the generations to come.

It is commonly accepted that, though direct political allusions may not be common in Athenian tragedy, Athenian audiences would look out for them, and that audiences and tragedians alike tended to see heroic legend in terms of contemporary events. The fifth-century relevance of Aeschylus' *Suppliants* is obvious, whether the Suppliants are to be identified with Ionians seeking help from Athens or with Themistocles seeking asylum in Argos; Agamemnon, fresh from victory in the East and striding along the crimson path to disaster, had deep mea-

ning for those who remembered Pausanias, or even Kimon; Webster has pointed out that the *Eumenides* typify, in a sense, the Conservative Party in Athens. Similarly, the Sophoclean Philoctetes was, despite manifest dissimilarities of temperament and situation, identified by contemporaries with the exiled Alcibiades; I myself have maintained that when Antigone asserts the claims of blood as overriding the dictates of State authority, some Athenians at least must have thought of Elpinice rallying the blue blood of Athens and railing against the autocratic Pericles; it has also been held, though I myself cannot believe it, that the plague in the *Oedipus Rex* is modelled on the plague of 430. How much of Ajax was there in the Philaids of the fifth century; and *vice versa*?

The most obvious resemblance, of course, is that Thucydides, an old-fashioned athletic Philistine, and a bit of an anachronism, has been worsted, and exiled, by the artifices of the cunning onion-head (so Cratinus called him; nowadays, some would say « egg-head ») Pericles. Perhaps we do not know enough of Thucydides to say what other resemblances can be identified, though we may suspect that Ajax would have agreed with his descendant's remarkably unenlightened comments on the building of the Parthenon. But what about other members of the family?

Some resemblances are fleeting, some less so. The foundation of New Salamis, Teucer's only recorded claim to distinction, may have briefly recalled Kimon's recent, and disastrous, expedition to Cyprus; a closer reminiscence may be found in Ajax' semi-feudal relationship with his subordinates, in his foreign wife, in his constant feeling that he must live up to the reputation of a brilliant, and terrifying, father, and in the shabby treatment, reminiscent of the Spartan rebuff to Kimon at Ithome, that Ajax receives from his allies and his superiors; also, perhaps, in the vigour of his political animosities, and in his sudden loss of popular favour. Miltiades, too, had been a great man who had lost popular favour after brilliant victories (and, perhaps, had tried to claim a rather too exclusive credit for them); more noticeably, he had suddenly fallen from splendour as a result of a deceptive vision sent by

an unkindly Deity (Herodotus VI 134-6). Miltiades, too, had made a foreign, indeed a barbarian, marriage, and his sudden fall had left his dependants in poverty and near despair, from which they were rescued by the generosity of their friends. Above all, Miltiades, Kimon, and Thucydides alike had stood for the values of a society which was passing away, but had shown merits which still had their value in the society which was coming into existence. Ajax was, after all, the eponym of a democratic tribe, and the patron of the island where the new democracy had won its most outstanding victory — with the young Kimon, for one, submitting himself to the common cause, and temporarily hanging up his horse's bridle, symbol of aristocracy, at the altar of the Goddess of the democrats.

We may notice, in passing, that Sophocles depicts the anachronistic Ajax very skilfully. A democratic writer portraying a survivor from an obsolescent social system may make a malevolent caricature, and show us a Major Bagstock or a Sir Mulberry Hawk, but he is more likely to sentimentalize him and show us a Sir Leicester Dedlock, or a figure like the hero of Powell and Pressburger's *Life and Death of Colonel Blimp*. Sophocles does neither. We can feel for Ajax, and I have heard a brilliant teacher describe him as « the only gentleman on the Greek side »; he is certainly not the choleric bully caricatured by Shakespeare in *Troilus and Cressida*, but he can hardly open his mouth without making us understand why his colleagues found his company difficult. (I remember an Austrian lady of whom it was said, « Every time she gives that patronizing smile, I can understand what made the French want to cut Marie Antoinette's head off »).

Sophocles' own opinion is expressed both by Odysseus throughout, and by Ajax in his interval of sanity. Odysseus, like Pericles, realizes that there are ups and downs in life, and that political reverses, like death, come to everybody. It is important that personal animosities should not be allowed to wreck the fabric of the State; a man must defend himself against fanatical malevolence, but recriminations should be kept to a minimum and reprisals should not be pursued to the utter ruin of an opponent; Pericles, when he claimed that no

act of his had made any Athenian put on mourning, meant that he had not carried political prosecutions to the extent of requiring death or exile, and indeed his part in the prosecution of Kimon had been notably moderate. When Athene asks Odysseus why he is not following the normal Greek practice of gloating over a fallen enemy, she is not expressing her own opinion — she had withdrawn her favour from Tydeus when he showed too savagely his continuing hatred for a defeated Theban — but giving Odysseus an opportunity to express the more enlightened views of a political moderate, views which ten years later would make him restrain the exultation of his partisans over the bodies of the slaughtered Suitors. Ajax, even in his lucid moments, does not go so far as to recognize any failings in himself, or any virtues in Odysseus, but he does recognize, in a Pindaric idiom, that he should know his own limitation, that he should be prepared, with reservations, to move with the times, and, above all, that he should admit the necessity to fear God and honour the King. He also appreciates the uncertainty of political alliances, and, by implication, sees that there is a difference between a political opponent, with whom reconciliation is possible (lines 679-80) and a national enemy, fraternization with whom can only lead to disaster (658-663); though we may notice that the possibility of betrayal by a friend (680-3) is given over twice as much space as the possibility of reconciliation with an opponent.

Ajax, then, in his lucid interval, means to surrender fully, even if with an ill grace, to Athene; that is, to accept the values of a loyal soldier, not of a swashbuckling adventurer. Even in his madness he does, in effect, surrender to Athene; his *hara-kiri* is not a gesture of obedience to his feudal superiors, but it is, at least, an admission that his day is past and his sun has set. Athene, too, keeps her promise — in her way, and God's ways are not our ways, for the Mighty Ones, firm in their exalted thrones, have strange and forceful ways of showing their favour; she withdraws her anger when the day is over, and Ajax, victimized in this world, and indeed unsuitable for this world, has his reward in the next. His tomb is honoured, and his dependants are protected — by Odysseus; in return, his depen-

dants associate themselves loyally with the panhellenic cause of Odysseus and Athene, his issue have a distinguished and loyal, though sometimes a turbulent, part to play in the life of Athene's city, and his soul, as the patron of an Athenian tribe, goes marching on.

H. W. STUBBS

ALCUNE OSSERVAZIONI SUL TESTO DEL CARMEN DE RESURRECTIONE MORTUORUM ET DE IUDICIO DOMINI

Nel 1937 ho pubblicato un'edizione con apparato critico, introduzione, commento ed indici del *Carmen ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum et de iudicio domini*¹. A causa della violenza della seconda guerra mondiale quasi tutta l'edizione è stata distrutta dal fuoco² col risultato che è molto difficile mettere mano sull'edizione, anche nelle biblioteche o tramite le biblioteche. Non c'è da meravigliarci dunque, che ho deciso di preparare una nuova edizione, la quale uscirà, spero, nel 1978 o 1979. Questa edizione consisterà d'una traduzione nel Tedesco, introduzione e commento.

Da quando è stata edita l'edizione nel 1937, la prosodia del poema è stata studiata con approfondimento dal famoso studioso di liturgia Ludwig Eizenhöfer O.S.B. nella sua dissertazione, per sfortuna rimasta inedita: « Die Prosodie des Carmen ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum et de iudicio domini » (Heidelberg 1942). Per la benevolenza dell'autore ho potuto servirmi continuamente del manoscritto durante la preparazione di questa edizione.

Poi è uscita, altrettanto rimasta non stampata, un'edizione del poema con traduzione in Inglese, introduzione e note, fatta da Suora Cathrine Clare Krabbe C.S.C. sotto la direzione del Professor Johannes Quasten (Washington D.C.). Grazie alla gentile mediazione di questo collega e la gentilezza della Dott.ssa

¹ *Florilegium Patristicum*, Supplementum I, Bonnae Sumptibus PETRI HANSTEIN.

² Per quanto sappia, il numero degli esemplari ancora in esistenza varia fra il 15 ed il 25.

Krabbe anche questa dissertazione, della quale nomino in primo luogo l'eccellente traduzione in Inglese, è stata alla mia disposizione durante la preparazione.

Finalmente, e questo è il motivo per che ho il coraggio di far uscire questo articolo come contributo nella collana in onore d'un specialista sul campo della poesia Cristiana Latina, durante questo intervallo di quasi quaranta anni ho scoperto, al mio parere, un certo numero di emendazioni del testo, delle quali qui offro un numero come modesto dono festivo al festeggiato.

Alcune osservazioni sono inevitabili per poter capire le emendazioni nel loro contesto.

In un numero di manoscritti medievali si trova, sotto il nome di Cipriano e, in una edizione del Cinquecento, sotto il nomine di Tertulliano, un poema di 406 esametri, la cui tradizione ha due titoli. Nella tradizione per le opere di Cipriano il titolo generalmente è: *De resurrectione mortuorum*, in quella di Tertulliano: *De iudicio domini*. Basandomi su questo fatto ho edito il poema sotto il titolo *De resurrectione mortuorum et de iudicio domini*; benché resta la possibilità che il titolo originale del poema era più breve (p. es., soltanto *De iudicio domini*). A mio parere ho dimostrato (*Ediz.*, 33-36) che l'autore, il cui nome probabilmente non conosceremo mai, ha scritto il poema intorno alla fine del quinto o all'inizio del sesto secolo della nostra età. Del poema, cioè, un certo Flavius Felix è il destinatario; ora un uomo di questo nome figura come dignitario di corte alla corte del re dei Vandali Thrasamund (496-523) in Africa. Ci è anche noto per una petizione scritta in distichi e un numero d'epigrammi, scritti probabilmente da lui, che celebrano le terme costruite da Thrasamund in Aliana³. Un punto importante, poi, per la datazione è, che nel poema si trovano un numero abbastanza grande di imitazioni del poeta Dracontius, il quale generalmente viene citato raramente alla fine dell'antiquità; scriveva i suoi poemi sotto il predecessore

³ *Anthol. Lat.* RIESE, 210-214 e 251; cfr. M. MANITIUS, *Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts*, Stoccarda 1891, p. 342.

di Thrasamund, il re Guntamund. Anche la grande frequenza della rima e la tecnica del versificare — in qualunque modo siamo da giudicare — valgono come indicazioni per quell'epoca.

La tradizione « Ciprianica » consiste di sette manoscritti, dei quali due, rispettivamente tre, sono legati strettamente, cosicché possiamo parlare di quattro rami indipendenti di questo gruppo. Per la descrizione completa, veda l'edizione, 10-16.

In primo luogo sono da nominare due manoscritti molto antichi, ambedue conservati nella Nationalbibliothek di Würzburg. Il più antico è cod. theol. 145 (W nell'edizione di Hartel di Cipriano, CSEL III 3; 11 von Soden)⁴. Il codice è scritto nella lettera longobarda da due mani diverse (la seconda comincia fol. 44^r). Settimo secolo secondo Oegg e Krabinger, ottavo o nono secondo Hartel. Il testo contiene abbastanza molte emendazioni, alcune dalla mano stessa dello scrittore, posteriormente aggiunte (cfr. ediz., 10, n. 1). Al secondo manoscritto che appartiene a questo gruppo, ignoto a Hartel (von Soden 42), ho dato il segno Q. È *ibid.* cod. theol. 36 in scrittura longobarda, nono secolo. Il manoscritto contiene un gran numero di emendazioni, delle quali una parte si trova anche nel manoscritto O, da nominare tosto, nel codice L e nell'edizione di Georgius Fabricius (cfr. infra, p. 452). Le note di Q sono segnate colla lettera R nel margine.

D (Hartel D, von Soden 80). Paris., Bibl. Nation., cod. lat. 13047; dal convento di Corbie. Unciali, nono secolo.

T (Hartel T, von Soden 80). Bibl. Vatic., cod. Reginensis 118. Secolo decimo.

Da T sono stati copiati due manoscritti, cioè O e P. O (ignoto a Hartel; von Soden 41). Oxford, Bodleian Library, Cod. Bodl. Laud. miscell. 451. Secolo XI. Nel testo parecchie deviazioni da T (cfr. ediz., 27 ss.). Il punto più importante sono alcune concordanze con Q² e/o L, le quali sicuramente conservano lezioni del ramo « Tertullianesco » della tradizione. P (ignoto a Har-

⁴ Descrizione ampia e moderna dei manoscritti W e Q in: B. BISCHOFF - J. HOFMANN, *Libri Sancti Kyliani*, 32 s.

tel; von Soden 320), Paris., Bibl. Nation., cod. lat. 1648. Sec. duodecimo. Copia fidelissima di T.

Totalmente a parte in questo gruppo sta il manoscritto tipicamente umanistico L, il quale si potrebbe chiamare meglio una edizione umanistica scritta a mano. Il manoscritto è: Londra, Brit. Mus., cod. Harleianus 3685, del Quattrocento secondo von Soden, del Cinquecento secondo Pertz.

Finalmente è ancora da nominare il cosiddetto *Fragmentum Aldhelmianum*: i versi 108-290 sono stati conservati nel cod. Paris. lat. 8318, foll. 73^r-74^v. Il frammento è stato raccolto nell'edizione delle opere di Aldhelm da J.G. Giles (Oxford 1844), 130-144. Il Giles non dà né apparato critico né emendazioni. Cfr. per il resto l'ediz., 15 s.

Della versione, nella quale Tertulliano è nominato come autore, è stato il rappresentante più famoso il manoscritto — ora perduto — che viene nominato nel famoso catalogo dell'abbazia di Lorsch (Laurissa) nell'Hessen (*Breviarium codicum monasterii S. Nazarii in Laurissa seu Laürishamensis ad Rhenum*, sec. X) come « *Metrum Tertulliani De resurrectione: ejusdem lib. V adversus Marcionem* ». Già Oehler aveva capito che le parole *Metrum... resurrectione* devono avere rapporto a questo poema. Poi, il poeta Victorinus, altronde sconosciuto⁵, del quale si trovano due poesie nel Codex Vaticanus Reginensis 582 (nono o decimo secolo), ha adattato dai due poemi due versi.

Finalmente è ancora da nominare l'edizione presentata da Georgius Fabricius da Chemnitz col titolo *Tertulliani de iudicio Domini liber unus* nella sua famosa collana di poesie *Poetarum veterum ecclesiasticorum opera christiana*, 1 (Basilea 1564), 286-294. Lo precede (pp. 257-286) l'edizione del poema contro i Marcioniti, il quale ha ascritto altrettanto a Tertulliano. Questo poema ha trovato in un manoscritto Basileense, il quale aveva ricevuto dai libri di Joannes Heraldus, per la mediazione

⁵ I versi 60 e 59 (in questo ordine) del nostro poema sono imitati nei versi 14 e 15 del poema *De lege domini* che è ascritto a un certo Victorinus, e che fu probabilmente scritto in Gallia nel settimo o ottavo secolo; cfr. M. MANITIUS, cit., (in n. 3), pp. 477-479.

del libraio Joannes Oporinus (cfr. *ibid.* 2, 133). Senza dubbio ha trovato il *Carmen de iudicio domini* nel medesimo codice di Basilea.

Il fatto che Fabricius frequentemente ha messo le mani nel testo tradito fa impossibile l'uso del suo testo come base per la ricostruzione del « ramo Tertullianesco » della tradizione. Perciò è ugualmente impossibile arrivare alla redazione d'un elenco completo di tutte le varianti rilevanti nella tradizione del testo, e con ciò, ad una ricostruzione moderatamente sicura del testo originale. Perciò, l'unica cosa che potrà offrire la mia futura seconda edizione è una ricostruzione della « tradizione Ciprianica », incontro alla quale potrà essere messo un numero esiguo di lezioni dell'altro ramo (« Tert. »). Anche in alcuni casi molto straordinari è possibile ricostruire la forma del testo di questa tradizione nel *Carmen adversus Marcionitas*, come è stato dimostrato da Martha Müller nella sua dissertazione di Würzburg « Untersuchungen zum Carmen adversus Marcionitas » (Francoforte sul Meno, 1936).

Per essere ascritta con una certa misura di sicurezza al « ramo Tertullianesco » della tradizione, è necessario per la lezione variante trovarsi nelle note manoscritte di Q (Q²) o O, oppure (questo vale in misura minore) in L. Con ciò è possibile che la lezione si trova nel F, l'edizione di Fabricius. Come una lezione relativamente sicura di questo ramo si può considerare 163 *viri] patres* Q² L F. Sia come vuole, se non verrà ritrovato un intero manoscritto antico della tradizione Tertullianesca, non disporremo mai di un elenco completo di tutte le lezioni varianti rilevanti nell'intera tradizione del poema; e perciò non siamo in grado di giudicare in prima istanza il valore intrinseco di tutte quelle varianti, collo scopo di ricostruire la redazione originale dell'autore stesso, nemmeno, nei casi d'una completa equivalenza delle varianti, di motivare la nostra scelta secondaria, ed ancora più insecurity⁶, basata sull'intendimento del valore delle due famiglie.

⁶ Per questa divisione cfr. il mio articolo *Osservazioni sui fondamenti della critica testuale*, in « Quaderni Urbin. di cultura classica » XIX (1975) pp. 7-24.

La composizione del poema è la seguente: In un esordio composto d'un modo alquanto disadatto (vss. 1-37) il poeta narra prima che in un poema « bucolico-georgico » aveva scelto come materia le *rusticolae musae* (7-8) e che ora vuole inneggiare le *luciferae musae* (9-37). In questo modo spera di creare un'influenza salubre, che debba proteggere gli uomini dalla condanna al giudizio finale. Dopo, descrive l'onnipotenza di Dio, il quale creò il mondo per il suo verbo, la creazione degli animali e degli uomini, il peccato originale, causa dell'entrata della morte al mondo (60-82), e poi causa del fatto che Dio invia tutte le anime immediatamente dopo la morte o ad un luogo di beatitudine o di punizione (83-101). Segue una descrizione estensiva del Paradiso (102-218) e dell'Inferno (219-355). L'opera viene conclusa con una descrizione dell'annuncio di questi eventi per i profeti, ed un ammonimento di convertirsi in tempo (354-406).

Quella parte del poema della quale la composizione è peggiore è senza dubbio il brano che contiene i versi 9-32, cioè la descrizione del nuovo compito delle *luciferae musae*; a questa composizione ho dato troppo poca attenzione, sia nella edizione stessa come nel mio articolo *Musae luciferae*⁷.

Come già ho proposto in questo articolo (in seguito citato come *Musae*), 684, il verso 12 (*aeternasque simul memorabor carmine flammās*) mostra che si tratta del fuoco dell'Inferno — nel primo capitolo di Genesi non si trova un brano dove si parla del fuoco come di un elemento in se —; dal quale segue che il verso 11 (*et laetas alio positas sub sidere silvas*) si riferisce al Paradiso. Dall'altra parte, nella prima edizione un fatto non fu messo in luce sufficientemente, cioè, che i due versi 13-14 (*unde mare tumidas immensum fluctuet undas, / quae virtus moveat solidas tremiscere terras*) sono un'elaborazione di Virg. Georg. 2, 479: *unde tremor terris, qua vi maria alta tumescant*; poi il fatto dovrebbe essere rilevato che, quasi sicuramente, nel vs. 10 le parole *secretas fluviali vertice nym-*

⁷ *Luciferae Musae*, in: *Forma Futuri. Miscellanea* MICHELE PELLEGRINO (Torino), pp. 683-692.

phas si riferisce ai quattro fiumi del Paradiso, cfr. p. es. Cyprianus Gallus, Genesis 54 ss.: *flumen... quadrifidos... secat undanti ex fonte meatus*. Poi segue in una frase la creazione della luce (15) e poi quella dell'uomo, con tutte le sue conseguenze (16-19); dopo viene, senza essere motivata o almeno preparata, una seconda descrizione delle quattro stazioni, e poi un brano molto singolare sulla forza vegetativa dei *germina*. Dopo si parla dell'utilità della conoscenza delle *incepta ramorum*, collo scopo di conoscere il vero dio *per omnia*, la cui forza creatrice viene descritta poi.

Dopo il poeta continua la sua descrizione delle sue *musae*⁸. Con tutto ciò dobbiamo chiaramente renderci conto del fatto che abbiamo sotto gli occhi l'opera di un poeta di terza ordine, il quale qualche volta mostra poca differenza dal fattore di un *cento*. Perciò sarebbe troppo onore per lui — e con ciò interpretarlo di un modo sbagliato — cercare di spiegare adeguatamente tutte le particolarità.

Per causa della difficoltà e soprattutto anche l'incoerenza del poema in molti luoghi, mi vedo costretto a limitarmi in questo necessariamente breve articolo alla spiegazione di un numero di versi molto ristretto.

84 *summa fastigia caeli*. Sembra esser preferibile leggere *summi*, che si trova in F (nella stessa combinazione, e anche in Stazio Achilleis I 619, che è forse imitato dal nostro). Questa congettura era proposta indipendentemente da Jos. Martin nella sua recensione della prima edizione, *Wochenschrift für klassische Philologie* (1939). Senza dubbio l'erroneo *summa* è soltanto una iterazione della *summa* nel verso precedente.

87 *meriti* si riferisce non solo a *culpa*, come ho detto *ad loc.*, nella prima edizione, ma anche a meriti positivi. È troppo dimenticato che *meritum* è diventato nell'età di Tertulliano un termine tecnico dell'idioma dei giuristi, dove ha regolarmente ambedue le significazioni; così dunque anche Tertulliano, cfr. p. es. *De anima* 33 (parecchie volte).

⁸ È incerto se dobbiamo leggere *musae* o *Musae*; cfr. anche su questo l'articolo *Musae*.

98 *iudicesque Dei memores adstare priorum*. È evidente che la lezione originale è quella del ramo « Tertullianesco » (in questo caso Q² F), cioè *iudiciisque*: in tutto il poema si tratta di un solo giudice, cioè Dio stesso, cfr. 140: *promovente Deo, veniente iudice mundi*. Il poema non menziona mai altri giudici accanto a Dio. Eizenhöfer, 112, a buon diritto osserva in questo contesto, che quando si legge *iudicesque*, il verso si inquadra male dopo il precedente.

In questo contesto mi pare molto probabile, però, che si deve leggere *memoris* (sc. *dei*), non *memores*; cfr. 86 su Dio: *praeteritique memor*.

Voglio ancora aggiungere alcune parole su tutto questo brano di composizione molto debole, che contiene i versi 97-101:

*nunc homines primae pensare fenora vitae,
iudiciisque Dei memoris adstare priorum,
expectare suam suo quemque ex crimine poenam,*
100 *funditus aut pecorum sine nomine pendere statu
incassumve Dei finiendo fundere fletum.*

Questa è la forma di questi versi nella prima edizione; ho soltanto ricevuto nel testo le emendazioni in 98 or ora proposte (*iudiciisque* e *memoris*).

Fino alla fine di 98 il poeta parla di tutti gli uomini, buoni e cattivi, senza differenza⁹; dopo la fine di 98 non si parla più dei buoni, come mostra il *crimine* in 99; qui dunque si agisce solo dei cattivi, i quali adesso ricevono la loro eterna punizione. Dopo il verso 99, espresso in termini generali, seguono due versi, la forma originale dei quali probabilmente ci è impossibile ricostruire. In ogni caso l'impressione è, che i cattivi si comportano in due modi: o sono nelle prese d'uno sbalordimento totale, per il quale non si distinguono più dagli animali, ovvero prorompono in un pianto inutile. È da notare che il verso 101, evidentemente diventato incomprensibile, è stato omes-

⁹ È forse meglio dire che il verso 97 si trova in una posizione media: *fenora vitae* è un'espressione generale, ma *pensare* riferisce piuttosto ai cattivi soli.

so interamente nel codice umanistico L. La congettura (?) di F, sc. *fletum*, invece di *flatum*, alla fine del verso sembra necessaria in questo verso che comincia con *incassum*; cfr. p. es. Virg. Aen. III 345: *talìa fundebat lacrimans longosque ciebat / incassum fletus* (non è improbabile che questo verso stesso è qui imitato dal poeta). La parte nel mezzo del verso sembra essere definitivamente corrotta (*det fiendo* WQ, *dei finiendo* Q² D; in L e T il verso è stato ommesso). Nella prima edizione ho ammesso nel testo la lezione di Q² D. Non mi sembra, però, più poter mantenersi la spiegazione, che ho data allora, del genitivo *Dei*: adesso vorrei proporre la lezione *Deo*. La parola *finiendo* secondo me è spiegabile come in *in intereundo*, *in interitu*.

Ancora più corrotto è il verso precedente (100), sul quale però, possono interessare alcune osservazioni, senza che possiamo raggiungere la forma originale del testo. Il verso manca nei manoscritti T (O P). La forma che ha nei quattro manoscritti relinqui, è la seguente:

WQ *fundetur* (*funditus* Q²) *aut pecorum sine nomine* (prima di *fletum* Q² aggiunge *fundere*, certamente adattato dal verso seguente).

D *funditus aut pecorum sine nomine pondere flatu*

L *funditus aut pecudum sine nomine pandere flatum*

e Fabricius nella sua edizione: *funditus aut pecorum sine nomine vivere vitam*.

Certamente corrette sono nella tradizione le parole che si trovano nel mezzo: *aut pecorum sine nomine*. La parola *aut* corrisponde col *ve* (*incassumve*) nella riga seguente, *pecorum* (il *pecudum* nel L certamente è una mera « variazione umanistica ») suggerisce che una parte dei peccatori da poco risorti è talmente attonita, che non meritano essere chiamati umani, ma stanno lì *pecorum ritu*, « come si fossero animali muti ». Così Beda nel suo *Carmen de iudicio* dei 80: *stabit uterque simul stupidus, pauperque potensque*. Così Adamo ed Eva stanno deumanizzati nel loro stupore quando Dio loro parla dopo il peccato originale (Acta Andreae, ed. F. Blatt, p. 124, 5): *Statis*

ut mutas pecudes. L'idea della perdita dell'umanità, o almeno dell'individualità, è indicato da *sine nomine*, derivato senza dubbio da Virg. Aen. IX 343 s.: *multam in medio sine nomine plebem... subit* (sc. Euryalus, che sta uccidendo i nemici).

L'ultima parola del verso nella tradizione, *flatum* o *flatu*, sembra essere motivata, siccome il *fundere* nel Q² viene dal verso seguente, dall'ultima parola di questo verso (*fletum*, invece della quale probabilmente già l'archetipo aveva *flatum*). Secondo noi, si può ammettere l'idea che qua si trovava nel testo originale una parola totalmente diversa, la quale è stata espulsa dal testo per la parola *flatu(m)*. Come già è stato detto, pensiamo alle parole *ritu* o *more*, perché la formula *pecorum ritu* come anche *more ferarum* è molto frequente, cfr. p. es. Liv. III, 47, 7 *pecudum ferarumque ritu*; Coripp. Johann. VI 419 *ritu pecudum vel more ferarum*. Totalmente incerto rimane l'infinitivo, che manca in WQ; D legge *pondere*, L *pandere*, ma queste parole qua non sono possibili, così come il *vivere vitam* di Fabricius, perché qua esattamente si tratta di una cosa senza alcuna durata che succede in un momento (1 Cor. 15, 52 ἐν ἀτόμῳ, Vulg. *in momento*). 110 *similemque suae iubeat resurgere formam* (sc. *Cur non deus*)? Qua il Fragmentum Aldhelmianum legge *ac similemque*, e l'edizione di Fabricius *adsimilemque*. Questa ultima lezione è stata adattata da Hartel. Oggi la considero una congettura giusta, e cioè per ragioni metriche: ai due altri luoghi del poema dove si trova la parola *similis* (vss. 209 e 221) ha, cioè, la sua normale prosodia. Come un argomento importante in favore di questa congettura considero anche il fatto che l'aggettivo è stato usato da Cyprianus Gallus, frequentemente imitato dal nostro autore, cioè in un verso parallelo, Genesis 27 s.: *Hominem nostris faciamus in unguem / vultibus adsimilem*; lo stesso poeta usa quest'aggettivo relativamente raro anche in Ed. 522.

146 *Igneus his* (sc. *angelis*) *vigor est, rutilantia corpora coeli*.

La prima metà di questo verso è stata adattata, naturalmente, da Virg. Aen. VI 730: *Igneus est ollis vigor*. Per quanto riguarda la seconda metà, la lezione di F, *rutilantia*, la quale fu adottata da Martène, Hartel e da me nella prima edizione,

deve cedere il posto alla lezione *nubilantia* del ramo « Cipriano », secondo la mia opinione attuale. In primo luogo *rutilantia* non si trova in Q² o/e L; perciò può appartenere tanto al massimo gruppo di congetture di Fabricius quanto alle lezioni del ramo « Tertullianesco ». In secondo luogo può la parola *nubilans*, benché qua si tratta di un plurale, essere derivata dall'Apocalisse, 10, 1 Vulg.: *et vidi alium angelum fortem descendentem de caelo amictum nube*. Inoltre, nello stesso brano dell'Apocalisse nei versi 3-4 si parla del tuono, il quale è descritto qua nei versi 147-148. Inoltre osservo, che la seconda parte del verso 147 *hinc totus murmurat orbis* è quasi sicuramente un'imitazione del Pseudo-Ilario, Genesis 179: *hinc totus murmurat aether*.

Con ciò vorrei concludere la serie di osservazioni, sperando che fra breve un'edizione interamente modernizzata di questo poema sarà a disposizione degli studi della poesia Latina Cristiana.

J. H. WASZINK

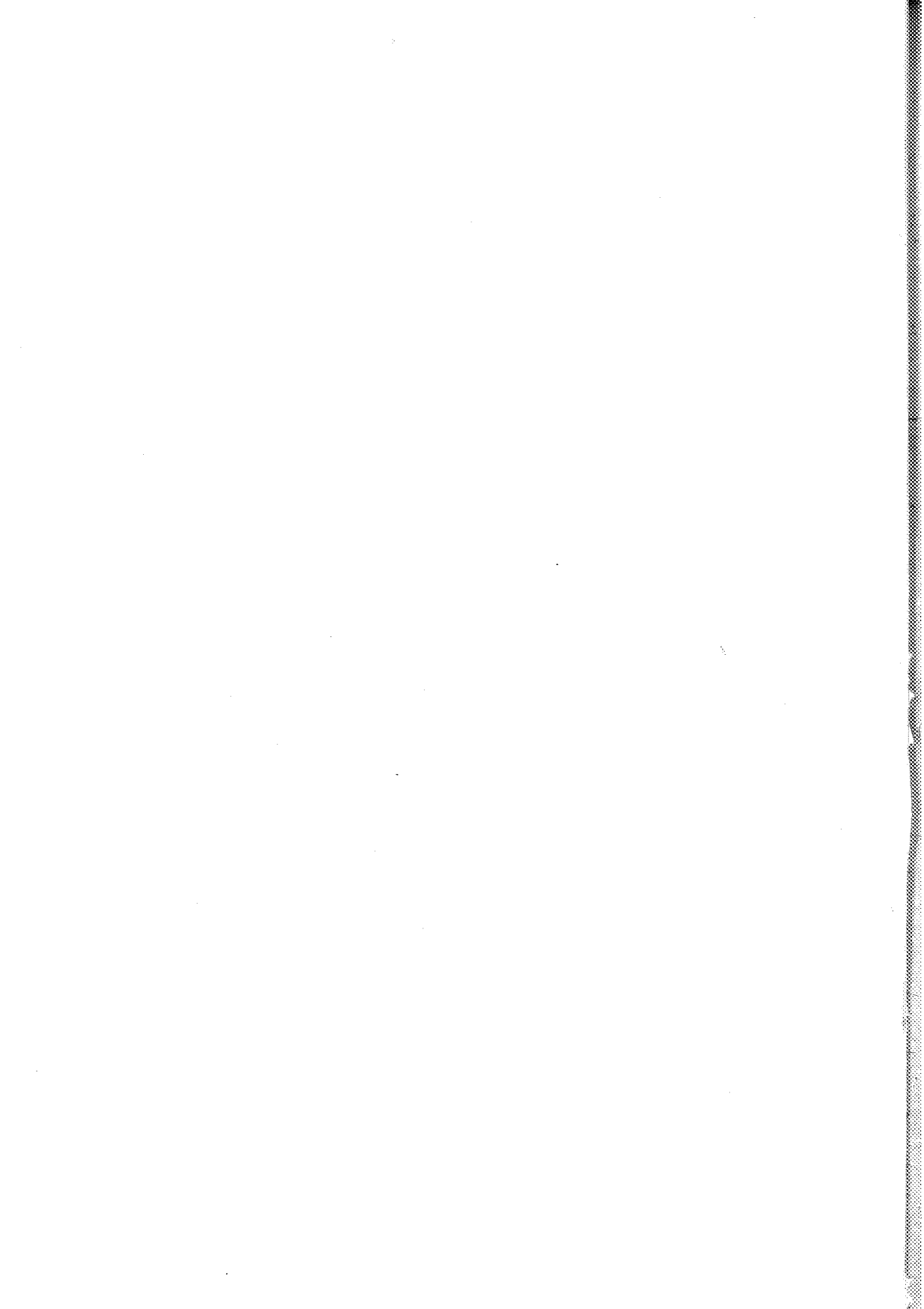
Stampato con i tipi
della Tip. Squeglia di G. Caruso - Via Crociferi, 54
Dicembre 1978

P U B B L I C A Z I O N I
DELLA FACOLTA' DI LETTERE DELL'UNIVERSITA' DI CATANIA

1) S. BOTTARI, L'architettura della Contea	(esaurito)
2) C. MUSUMARRA, La prima raccolta di canti popolari siciliani	L. 5.000
3) B. PANVINI, Giraldo di Bornelh	» 5.000
4) S. BOTTARI, Il maestro di S. Martino	(esaurito)
5) G. FASOLI, Cronache medioevali di Sicilia	(esaurito)
6) G. AGNELLO, Gli studi di archeologia cristiana in Sicilia	» 3.000
7) L. BELFIORE, La Basilica di Murgò	» 5.000
8) G. PICCITTO, Per un moderno vocabolario siciliano	» 4.000
9) A. PELLEGRINI, Gottsched Bodmer Breitinger e la poetica dell'Aufklärung	» 5.000
10) G. NATALI, Gabriele D'Annunzio e gli scrittori italiani	» 3.000
11) Le rime di Bonifacio Calvo, a cura di F. BRANCIFORTI	» 6.000
12) R. M. RUGGERI, Umanesimo classico e Umanesimo cavalleresco italiano	» 3.000
13) B. PANVINI, Il ritmo cassinense	» 3.000
14) V. CHAUVET, Manzoni - Stendhal - Hugo e altri saggi su classici e romantici, a cura di C. CORDIÉ	» 8.000
15) C. MUSUMARRA, Vigilia della narrativa verghiana	(esaurito)
16) S. SANTANGELO, Dante e i Trovatori provenzali	» 8.000
17) M. MARIANELLI, Rudolf Borchardt e la restaurazione creatrice	(esaurito)
18) L. B. ALBERTI, De Statua, introduzione di O. MORISANI	» 3.000
19) M. MARIANELLI, Appunti su Novalis	» 4.000
20) T. WATSON, Έκατομπαθία, (1582), a cura di C. G. CECIONI	» 6.000
21) V. GASTALDI, Jean-Pierre Camus	» 6.000
22) C. CORDIÉ, « Gian Pietro da Core » e la società italiana della fine dell'Ottocento	» 6.000
23) M. R. CATAUDELLA, Atene fra il VII e il VI secolo. Aspetti economici e sociali dell'Attica arcaica	» 8.000
24) N. MINEO, Profetismo e apocalittica in Dante	» 8.000
25) F. RENDA, Bernardo Tanucci e i beni dei Gesuiti	(esaurito)
26) Concordanza dei « Colloqui » di G. Gozzano a cura di G. SAVOCA	» 7.000
27) M. MAZZA, Lotte sociali e restaurazione autoritaria nel 3° sec. d. C.	» 12.000
28) Studi e ricerche di Psicologia	» 5.000
29) G. LONGHITANO, Turgot e il pensiero economico francese del Settecento	» 5.000
30) M. T. MOSCATO, Istruzione programmata e didattica del rinforzo	» 4.000
31) V. GASTALDI, Charles Pinot Duclos, Letteratura e società nella Francia del Settecento	» 7.000
32) G. BASTA DONZELLI, Studio critico su l'Elettra di Euripide	» 16.000

QUADERNI DEL SICULORUM GYMNASIUM

1) U. FISCHER, Lusso e vallata Felice: il romanzo politico, lo specchio d'oro di Christoph Martin Wieland	L. 3.000
2) R. ANASTASI, Studi di Filologia Bizantina	» 6.000
3) C. MOLÉ, Uno storico del V secolo: il Vescovo Idazio	» 16.000



ANTONIO GARZYA, <i>Varia philologa XII</i>	» 233
JOHANNES IRMSCHER, <i>Die Stellung der klassischen Altertumswissenschaft in der sozialistischen Staatengemeinschaft</i>	» 237
JAMES FRANCIS KILLEEN, <i>Catullus c. 55</i>	» 253
ECKARD LEFÈVRE, <i>Didos Geschenke an Aeneas</i>	» 265
GRAZIA LO MENZO, <i>Ambrogio: tolleranza, intolleranza</i>	» 273
MARCELLO MARIN, <i>Le "tabulae matrimoniales" in S. Agostino</i>	» 307
ISIDORO MUÑOZ VALLE, <i>El "trauma del nacimiento" en el tratado hipocrático "Sobre el feto de ocho meses"</i>	» 323
COSTANTINO NIKAS, <i>Quattro epistole inedite di Emile Legrand a Costantino Triahtafillis</i>	» 331
SALVATORE PRICOCO, <i>Una nota biografica su Salviano di Marsiglia</i>	» 351
ANTONIO QUACQUARELLI, <i>La croce e il drago nella simbolica patristica</i>	» 369
GHILLES QUISPÉL, <i>Eros and Agape in the Gospel of John</i>	» 383
ANGELO RONCORONI, <i>Vittore Vitense, "Historia persecutionis Africanae provinciae" III, 55-60</i>	» 387
ERMANNO SCUDERI, <i>Voci culte e latinismi nella prosa del Verga</i>	» 397
GIUSEPPINA SIMONETTI, <i>Osservazioni sul testo di alcuni passi della "Historia ecclesiastica" di Beda</i>	» 403
MANLIO SIMONETTI, <i>Le fonti del "De Spiritu Sancto" di Fausto di Riez</i>	» 413
MARIA DORA SPADARO, <i>Sull'Epistola di Psello 44 Sathas</i>	» 427
H. W. STUBBS, <i>De Minervae nimia (ut nonnullis videtur) in Ajacem ira</i>	» 437
JAN HENDRIK WASZINK, <i>Alcune osservazioni sul testo del "Carmen de resurrectione mortuorum et de iudicio Domini"</i>	» 449

PREZZI E ABBONAMENTI

Un numero L. 6.000

Abbonamento annuo L. 12.000

Annata arretrata L. 18.000

Esteri: aumento del 50%.

Spedizione in contrassegno oppure versamento sul c/c postale
N. 16/5542 intestato a:

Biblioteca Facoltà di Lettere, Siculorum Gymnasium - Catania

Direzione e Amministrazione:

Facoltà di Lettere, Università degli Studi, Catania - Tel. 226.242.

STUDI CLASSICI IN ONORE DI QUINTINO CATAUDELLA
Voll. 3 per pagg. 1884 (il IV è in corso di stampa)

Prof. GIUSEPPE GIARRIZZO, *Direttore responsabile*

Autorizzazione 6-VII-1948, n. 25 del Registro Periodici del Trib. di Catania

Proprietà letteraria - Registro pubblico gen. delle opere protette, n. 1/037303